<36627124990012

A. Ritschls Idee des Reiches Gottes

im

Licht der Geschichte.

Kritisch untersucht

von

Dr. Richard Wegener,
Prediger und Erziehungsinspektor am Schindlerschen Stift in Berlin.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1897.

Vorrede.

Das 10. Heft des VI. Jahrganges der Neuen Kirchlichen Zeitschrift, S. 784 u. ff. enthält meinen Aufsatz: „Theologische Spekulation vor 100 Jahren von Ritschl erneuert“. Die Kürze des Vortrages bedingte es, daß manche Gedanken, besonders im zweiten Teil, nicht mit der Weitläufigkeit auseinandergesetzt waren, die sich für eine gründliche Untersuchung geziemt. Ich habe deshalb in diesem Buche die Gedanken jener Arbeit näher ausgeführt und eingehender begründet. Wie ich den biblischen Begriff des von Jesu verkündeten Reiches Gottes auffasse, ist bei der Prüfung des Wortes Luk. 17, 20 u. 21 (vgl. meine Abhandlung in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift Jahrg. VII, H. 4, S. 278 u. f.) zur Genüge zur Sprache gekommen. Zur Ritschlschen Erkenntnislehre hatte ich schon 1884 in den Jahrbüchern für protestantische Theologie (S. 193) das Wort ergriffen.

Diesem neuen Büchlein, das keiner Partei zu Liebe und keiner zu Leide geschrieben ist, gebe ich den Wunsch mit auf den Weg, daß es Leser finden möge, die sich in dem alles zersetzenden kirchlichen Parteitreiben den aller christlichen Überzeugung ein-

wohnenden keuschen Erkenntnistrieb, den unbestechlichen Wahrheitssinn bewahrt haben, der unbehelligt vom allezeit interessierten Willen die Wahrheit sucht um ihrer selbst willen.

Zwar besitzen wir die Wahrheit, aber auch hier gilt das Wort: Was du ererbt von deinen Vätern, erwirb es um es zu besitzen.

Berlin, im September 1896.

Der Verfasser.

Inhalt.

1.

Wer über Erscheinungen der heutigen Zeit volle Klarheit gewinnen will, wird gut thun, sie nicht zu vereinzeln, sondern sie in einem größeren Zusammenhange aufzufassen. Auch bei solchen Erscheinungen, die plötzlich auftauchen, ist mit einiger Sicherheit anzunehmen, daß ihre Keime und Wurzeln in früheren Bildungsepochen liegen. Es ist, als ob der Strom der Erkenntnis oder wenigstens ein Nebenarm derselben oft Jahrzehnte hindurch unterirdisch fortfließt, um endlich plötzlich hervorzubrechen und dann befruchtend oder verwüstend das Land zu durchziehen. Es ist in der protestantischen Theologie ein neuer Geist erwacht, wenigstens scheint er neu, sofern er nicht unmittelbar an die vorangehende theologische Entwickelung anknüpft, und er scheint auch der herrschenden Zeitlaune und dem Bedürfnis derselben entgegenzukommen, sofern er der systematischen Theologie ein sehr moralisches Aussehen gibt und sie mit allen wohlberechneten Mitteln einer gefallsüchtigen Weltweisheit in verschwenderischer Weise ausstattet. Was ist heute zeitgemäßer als Moraltheologie? Es ist schwer zu entscheiden, ob unsere Zeit um deswillen die Moral so hoch schätzt, weil sie selbst moralischer geworden ist, oder ob diese theoretische Wertschätzung vielmehr darin begründet ist, daß sie einen moralischen Tiefpunkt erreicht hat, auf dem die Wirkungen des Niedergangs in ihren schreienden, Umkehr heischenden Bildern des Elends unzweideutig vor aller Augen stehen. In solchen unnatürlichen Zuständen

macht sich ein unbezwingbares Bedürfnis nach größerer Moral geltend, und die Religionslehrer beeilen sich, was bei dem unendlichen Anpassungsvermögen des christlichen Glaubens so leicht ist, die christliche Lehre als Moral- und Tugendlehre darzustellen. Im allgemeinen wird angenommen werden dürfen, daß die Moral der Litteratur im umgekehrten Verhältnis zur Moral der herrschenden Bildungsklassen steht, und daß nichts verfehlter wäre, als wenn der Moralstatistiker von der vorherrschenden moralischen Litteratur auf ein Vorherrschen der Moralität im Volke zurückschließen wollte. Vielmehr hat die wahre Sittlichkeit eines Volkes immer etwas Naives, ihrer selbst Unbewußtes, und ein moralisches Volk fühlt nicht die leiseste Nötigung, von seiner Moral zu reden oder sich darüber belehren zu lassen.

Die neue Theologie knüpft in ihrer vorherrschend moralischen Tendenz wieder an die Bildungszustände des vorigen Jahrhunderts an, und diese selbst sind nicht anders zu verstehen, als wenn man sie mit der damals in England und Frankreich herrschenden Aufklärung unter einem Gesichtswinkel betrachtet. Freilich war die deutsche Aufklärung mehr von England als von Frankreich abhängig; die deutsche Theologie insbesondere zeigt kaum nennenswerte Einwirkungen der französischen Encyklopädisten, um so deutlicher aber solche der englischen Deisten und Moralisten. Von Collins und Shaftesbury bis zu Tindal und Hutcheson erschienen fast alle Werke der Wortführer der englischen Wissenschaft in deutschen Übersetzungen und befruchteten in ihrer Art die deutsche Theologie. In England hat sich diese Entwickelung bis auf den heutigen Tag in ungebrochener Kraft, wenn auch durch neue Bildungsschätze bereichert, fortgesetzt; in Deutschland beschäftigten diese Anschauungen auch einen Lessing und Herder, drangen durch Bearbeitungen und Übersetzungen in alle Kinderfreunde und Katechismen und gaben besonders der systematischen Theologie neue, folgenreiche Anregungen und leitende Gesichtspunkte. Aber der Fortgang war hier ein anderer. Die deistischen und moralischen Tendenzen wurden von der ästhetischen, spekulativen Denkweise des neuen Jahrhunderts, das im Zauberbanne Goethes,

Hegels und Schleiermachers stand, mit unwiderstehlicher Gewalt dauernd zurückgedrängt.

Der moralische Geist der Aufklärung, der von England herüberwehte, wurde im vorigen Jahrhundert in seinen Wirkungen auf die systematische Theologie durch eingehende Kritik und biblische Exegese, die bis dahin fast ganz gefehlt hatten, nun aber von Semler und Gesner, Ernesti und Michaelis und vielen andern eifrig, wenn auch einseitig, betrieben wurden, erheblich verstärkt. Freilich hatten diese philologisch geschulten Männer für Inhalt und Gliederung der Dogmatik nur geringes Interesse, an eine gründliche Neugestaltung des Stoffes dachten sie nicht; so geschah es, daß die systematische Theologie unter ihren Händen an ihrem wissenschaftlichen Charakter beträchtliche Einbuße erlitt und sich mit den anderen theologischen Fächern kaum noch vergleichen konnte. Die Dogmatik als eine wissenschaftliche Darlegung des christlichen Glaubens schien sich überlebt zu haben. Während sich die einen damit beschäftigten, das alte, baufällige Lehrgebäude, das dem Einsturz drohte, vorsichtig und unmerklich abzutragen, versuchten andere, es künstlich zu stützen und es glaubenseifrig zu konservieren, indem sie die neuesten Erkenntnisse und Fortschritte der herrschenden Aufklärung für diesen Zweck nutzbar machten.

So bemerken wir ein ununterbrochenes Wachsen des moralischen Geistes in unsern Fächern, und es ist überraschend, zu sehen, wie alle theologischen Parteien, so sehr sich auch ihre Bestrebungen sonst durchkreuzen oder einander grundsätzlich widerstreiten, darin einig sind, daß sie dem moralischen Bedürfnis der Zeit entgegenzukommen in aller Weise eifrig bemüht sind. Nach dem Muster der englischen Moralisten begann man alles in Sachen der Religion auf Vernunft und Moral zu gründen Getragen vom Aufklärungsgeist der Zeit ließen manche an dem alten Gebäude keinen Stein auf dem andern, sondern verwarfen alles, was sich nicht auf Moral gründen und durch die Vernunft rechtfertigen ließ. Wenn wir nun in dem Bedürfnis, uns im Streit der damaligen Theologen zu orientieren, von Supranaturalisten und Rationalisten sprechen, so werden wir doch nicht ver-

gessen dürfen, daß beide Parteien eigentlich auf gleichem Daseinsboden stehen und nicht etwa zwei feindliche Heerlager bilden, zwischen denen jeder freundnachbarliche Verkehr aufgehoben ist. Es gibt da Mischungen und Spielarten, bei denen es schwer sein dürfte, sie der einen oder der andern Seite zuzurechnen, und mancher ist wohl zu den Rationalisten gerechnet worden, der sich selbst, wie später Schleiermacher, als Supranaturalisten angesehen wissen wollte. In den gelehrten Kreisen nun, in denen die vernünftige Religion im systematischen Zusammenhange vorgetragen werden sollte, fand man die bisher vermißte Wünschelrute, die alle Schätze der göttlichen Wahrheit leicht zu heben versprach, den Schlüssel zu aller Erkenntnis in der neuen und doch so alten Idee des Reiches Gottes.

2.

Wir müssen einen Augenblick bei dieser Idee verweilen; sie ist es, die damals im Kreise der Rationalisten im Schwange ging, und die uns um deswillen heute interessiert, weil sie mit Ritschl zum zweitenmal ihren feierlichen Einzug in die systematische Theologie gehalten hat. Der Rückgang auf diese Idee war damals sehr begreiflich. Gingen doch die Theologen auf die Lehre Jesu zurück, wie sie in den drei ersten Evangelien bezeugt ist. Was aber war von Jesu eindringlicher gelehrt worden als das Reich Gottes? Was in so vielen Bildern und Parabeln mehr eingeschärft, allseitiger beleuchtet und erschöpfender behandelt? Wenn die Theologie von der christlichen Lehre von Jesu absah und sich ausschließlich darauf beschränkte, die Lehre Jesu selbst nach dem Zeugnis der synoptischen Evangelisten darzustellen, so konnte sie kaum umhin, auch diejenige Idee in den systematischen Zusammenhang einzuführen, die, wenn sie auch nicht selbst immer der Inhalt, so doch jedenfalls die der religiösen Zeitbildung angemessene, jedem verständliche Form der Heilsverkündigung war.

Wie hätte man sich auch freiwillig des Vorteils begeben

sollen, der in der Möglichkeit der biblischen Begründung lag! Wie war die Lehre vom Reiche so trefflich als Schild zu gebrauchen, um dahinter für die von den Supranaturalisten erhobenen Einwürfe gegen mangelnde Biblizität der Lehre Deckung zu suchen! Hier war ja Bibellehre; hier war die Verkündigung Jesu selbst; da schien doch jeder Einwurf, daß die Vernunft die heilige Schrift meistern wolle, böswillig und unhaltbar. Wenn die Idee des Reiches Gottes wieder in die theologische Kontroverse eingeführt wurde, so lag der Grund ferner auch darin, daß sie geeignet schien, Ordnung und Zusammenhang in die moralischen und dogmatischen Lehrsätze einzuführen, ja sie besaß die Form und Fassung — oder sie war ihr doch mit Leichtigkeit zu geben, — die es möglich machte, sie als Zentrallehre zur Geltung zu bringen. Dazu kam, daß sich die Idee des Reiches Gottes leicht als eine Vernunftidee darlegen ließ, die sich dem nachdenkenden Geist von selbst aufdrängt, sobald er Leben und Geschichte der natürlichen und geoffenbarten Religion mit freiem Blick ohne Voreingenommenheit überschaut. Vielleicht drängte sich diese Idee nicht nur auf, wenn sich die Vernunft die Aufgabe stellte, die Empirie zu verarbeiten, sie war wohl gar der Vernunft a priori notwendig, und es ließ sich bei ihrem richtigen Gebrauch in Analogie einer prästabilierten Harmonie die absolute Einstimmigkeit von Schrift und Vernunft, von Offenbarung und Vernunftglauben beweisen.

Es war begreiflich, daß die gelehrte Dogmatik unter diesen Umständen einen praktischen und populären Charakter gewann; aber was ihr fehlte, und was vor der Hand durch die Benutzung der Reichsgottesidee nicht erzielt wurde, das war die dialektische Gliederung und die gepanzerte Geschlossenheit des Systems. Dazu waren die Anläufe zu kurz; es finden sich Ansätze zur Systembildung, aber auch nicht mehr. Auch die im Todesjahr Lessings erscheinende „Kritik der reinen Vernunft“ änderte nichts darin. Es schien den Dogmatikern von Fach zunächst von geringem Belang, ob Urteile a priori möglich seien oder nicht. Was konnte es den Theologen auf seinem abgesteckten Herrschaftsgebiet kümmern, wenn der Königsberger Philosoph eine neue Theorie

der menschlichen Erkenntnis vortrug? Was hat eine Theorie der Erkenntnis überhaupt mit der Religionslehre zu schaffen? Augenscheinlich nicht das Geringste. Denn durch eine bloße Theorie, wie das Erkennen zu stande kommt, kann das Erkennen selbst nicht berührt werden, so wenig wie durch eine neue Theorie über die Bewegung der Erde diese Bewegung selbst geändert wird. Allein jenes Buch enthielt nur der Form nach eine Theorie der Erkenntnis, in Wahrheit begründete es eine bestimmte Ansicht der Welt, eine Metaphysik und hatte eine ganz bestimmte Ansicht vom menschlichen Geistesleben, eine Psychologie, zur Voraussetzung. Das erkannten freilich wohl nur wenige Theologen; die es erkannten, umschifften zunächst vorsichtig die gefahrdrohende Klippe, an der ja notwendig der Beweis des Übersinnlichen scheitern mußte. Immerhin wäre damals das Auftreten einer im Banne des Kritizismus befangenen theologischen Schule am Platz oder wenigstens geschichtlich zu erklären gewesen. Was damals die Weltgeschichte versäumt hat, ist nach hundert Jahren mit verdoppelter Kraft in der Ritschlschen Schule nachgeholt worden; etwas verspätet und deplaziert ist diese Erscheinung; aber wer kennt die Ratschlüsse der Vorsehung? Vielleicht will sie uns eben damit lehren, daß es vermessen wäre, wenn Menschen sich anmaßen, mit ihren Insektenaugen das Ganze der Absichten Gottes zu überschauen und mit Vernunftspekulationen das nachzukonstruieren, was sich als unbegreifliche Zickzackbewegung in der Geschichte vollzieht. Jedenfalls war es nicht „die Kritik der reinen Vernunft“, an die sich damals irgend eine tiefergreifende Bewegung in der theologischen Welt knüpfte; dagegen machten die folgenden Werke Kants einen unverwischbaren Eindruck. Besonders war es die unter den Voraussetzungen des philosophischen Kritizismus geistvoll entworfene Religionslehre, die eine stürmische Bewegung in der theologischen Litteratur hervorrief. Hier schien in der That für die systematische Theologie eine wissenschaftliche, unangreifbare Position geschaffen zu sein; hier waren die zerstreuten Betrachtungen und die fragmentarischen Auffassungen der Theologen in ein packendes Gesamtbild zusammengefaßt und zwar, was die

Hauptsache war, in einer Sprache und Gedankenverknüpfung, in einer Verwertung der Reichsgottesidee, die der zeitgenössischen theologischen Litteratur ganz geläufig, ja, wie wir später sehen werden, zum größten Teil aus ihr entnommen war. Auch den positiver gerichteten Theologen mußte ein Werk genügen, das in seiner Lehre vom radikalen Bösen dem seichten, glaubenslosen Naturalismus, der bisher das große Wort geführt hatte, den Fehdehandschuh hinwarf.

War vielleicht einigen, die sich dem moralisierenden Zeitgeschmack nicht tributpflichtig gemacht hatten, der im System herrschende Moralismus ein Stein des Anstoßes, so kamen sie doch darüber hinweg angesichts des unschätzbaren Vorteils, daß die bis dahin immer noch so mosaikartig verfaßte Glaubenslehre nun aus einem Prinzip, aus der Idee des Reiches Gottes entwickelt und aus der Vernunft begründet werden und so den Wettkampf mit andern strengen Wissenschaften ehrenvoll bestehen konnte. Und doch, von einer Schule im eigentlichen Sinne kann nicht die Rede sein. Es ist auf den ersten Blick auffällig; wenn man indessen bedenkt, daß Kant ein philosophischer Lehrer war, so erklärt es sich natürlich genug. Wäre er ein Lehrer der Theologie gewesen und hätte die Kunst verstanden und geübt, Schüler heranzuziehen und für seine Ideen zu begeistern, so wäre die heutige Debatte schon vor hundert Jahren entstanden und zum endgültigen Abschluß gebracht worden. So ist es gekommen, daß es damals nur wenige Theologen waren, die sich als Kantianer in dem Sinne bezeichnen lassen, daß sie in voller Würdigung der Tragweite der spekulativen Erkenntnislehre die Moraltheologie in unverkürzter Übereinstimmung mit den Resultaten der Kritik der reinen Vernunft, im Geist des philosophischen Kritizismus begründet hätten.

3.

Es war behauptet worden, daß schon vor Kant die Reichsgottesidee von der theologischen Litteratur in Benutzung genommen war. Den Beweis blieben wir noch schuldig. Aber es ist Thatsache, daß der Philosoph das religiöse Vorstellungsmaterial und

in ihm auch das Sinnbild vom Reiche Gottes aus der zeitgenössischen theologischen Litteratur aufnahm. Wie hätte er sich gerade diese Idee entgehen lassen sollen, die alle für eine Systembildung nach den kritischen Gesichtspunkten erforderlichen Merkmale zu enthalten schien, und in deren elastische Form sich auch der sprödeste Stoff willig einfügte! Die alten Theologen haben das wohl gewußt. F. Stäudlin macht schon in seinem Lehrbuch der Dogmatik (I S. 36) darauf aufmerksam, und später wird noch von Theologen die Rede sein, die vor Kant die Reichsgottesidee benutzten. Kant selbst macht kein Hehl daraus, aus welcher Quelle seine Religionsideen stammen. In „der Kritik der Urteilskraft“ (S. 463) sagt er, daß „die wundersame Religion (das Christentum) in der größten Einfalt ihres Vortrags die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können“. Meinte er doch schon, in „der Kritik der reinen Vernunft“ (S. 845), in dem äußerst reinen Sittengesetz unserer Religion eine Nötigung zur größern Bearbeitung der sittlichen Idee zu finden; endlich weist er in „der Kritik der praktischen Vernunft“ (S. 147) die Übereinstimmung des Vernunftgesetzes mit dem christlichen Grundgesetz nach: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst und bekennt (S. 230), daß das Christentum den Begriff des höchsten Guts, nämlich des Reiches Gottes, liefere, „der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge thut“. Es ist also nicht so, wie man anzunehmen geneigt sein möchte, daß Kant zuerst die Lehre aufgestellt hat, und daß die ganze fernere Entwickelung nur von ihm dependiert. Vielmehr ist das Wesentliche schon gegeben, aber in unbestimmter, systemloser Form und ohne die kritischen Voraussetzungen.

Ehe wir in die Betrachtung einzelner theologischer Systeme eintreten, die von der Reichsgottesidee Gebrauch machen, ist es nötig, in einer vorläufigen Untersuchung festzustellen, in welchem Zusammenhang diese Idee in der vorkantischen Zeit auftaucht, und den Standpunkt zu bestimmen, von dem aus sie sich mit einer gewissen Notwendigkeit aufdrängen und ihre Vorherrschaft behaupten

konnte. Nur so werden wir uns über die Gründe klar werden, wie es gekommen ist, daß die gesamte Glaubenslehre der ganzen christlichen Vergangenheit von einer Idee kaum Notiz genommen hat, die neuerdings so viel von sich reden macht. Das Neue, das sich geltend zu machen suchte, das in der Philosophie allerdings nicht neu war, denn wir haben schon etwas davon in Aristoteles und Leibniz, das aber in die Theologie, geschweige denn in die systematischen Fächer, bisher nicht eingetreten war, das war, um's kurz zu sagen, die spekulative Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkte des Zwecks.

Wo aber eine solche eingeführt wird, da muß die Idee der Entwickelung im Bewußtsein lebendig sein. So dürfen die ersten Ansätze zu einer durchgängigen teleologischen Betrachtungsweise in der Leibnizschen Lehre von der Entwickelung zu suchen sein. Diese lehrte ja Welt und Menschen in ihren Geschichts- und Naturzusammenhängen kennen, und fruchtbar an Ideen, wie sie war, setzte sie den Geist durch ihre neuen und faszinierenden Spiele der Einbildungskraft in Bewegung. Bei Lessing sehen wir, wie die Verchristlichung der Vernunft ihm die Aufgabe der Geschichte wird. Zu diesem Ziel kann natürlich kein anderer Weg führen, als die Geschichte der christlichen Religion selbst. Es gilt also diese richtig zu würdigen, dann werden alle Rätsel gelöst, nicht durch irgend eine Formel, sondern durch die Geschichte selbst. Freilich ist hier die gradeste Linie nicht immer die kürzeste. Man muß sich deshalb hüten, voreilig und gewaltthätig aufklären zu wollen, denn das wäre gegen die Geschichte und gegen die Natur. Das wäre eine falsche Aufklärerei, nicht die rechte Aufklärung, deren Blick durch die Geschichte geschärft ist. Eben hier liegt der Gegensatz Lessings gegen die seichte Verstandesaufklärung des theologischen Naturalismus, der mit seinen dürren Verstandesbegriffen nicht gelernt hatte geschichtlich zu denken. Schon hier bemerken wir, daß die Idee der Entwickelung sich zur Zweckidee erweitert hat, und wenn man es recht überlegt, ist dies auch natürlich genug, denn es verbindet sich leicht der Gedanke damit, daß alles Werden und alle organische und immanenten

Gesetzen gehorchende Entwickelung einem Ziele zustrebt und nicht eher zur Ruhe kommt, bis dieses Ziel erreicht ist. Hier begegneten sich die Geschichtsphilosophen mit den Aufklärern, die von der Wolfischen Philosophie herkamen, die alle Dinge auf den Menschen beziehen und den Nutzen derselben nur nach dem menschlichen Gebrauch schätzen. Sie nahmen im Gegensatz zu Spinoza gerade den Zweckbegriff in Gebrauch und fanden es unverständlich, daß man die Dinge anders als nach Zwecken erklären oder wohl gar den Geltungswert der Zwecke schmälern könne. Mendelssohn schreibt deshalb (Sämtliche Werke Bd. XI. S. 63), als er hört, daß Spinoza geäußert haben soll, daß die Lehre von den Endursachen wahrer Unsinn sei: „Wenn dies alles Ernstes gesagt sein solle, so scheint es mir die vermessenste Behauptung, die je aus eines Sterblichen Munde gekommen ist". Wenn alle Erscheinungen in Natur und Geschichte nach ihrem Nutzen für den Menschen beurteilt wurden, so konnte man in Werturteilen sehr erbaulich von der Weisheit Gottes reden, die alle Dinge so zweckmäßig eingerichtet hatte, daß sie für den Menschen nützlich und wertvoll wurden, aber gemeinsam war dieser Anschauung mit der jener Philosophen nur die Betrachtung der Dinge unter dem ausschließlichen Gesichtspunkt des Zweckes; sie unterschieden sich aber dadurch von ihnen, daß sie die Idee der Entwickelung nicht aufgenommen hatten und demgemäß zu einer Geschichtsspekulation ungeneigt waren. Wir sehen also, wie in jener Zeit der Aufklärung alles darauf hindrängte, die Zweckbetrachtung in dieser oder jener Form einzuführen; besonders war „der schlichte Menschenverstand" innigst davon durchdrungen, daß er die Pläne und Zwecke des Schöpfers am besten verstehen lerne, wenn er sie vom Standpunkt des menschlichen Nutzens beurteile, und daß so auch am nachhaltigsten Frömmigkeit und Gottesverehrung verbreitet werde.

4.

Es gehört zu den verbreitetsten Vorurteilen, in denen wir uns so gern bewegen, als sei jener Nutzen, nach dem die Dinge

in der rationalistischen Zeit religiös beurteilt werden, der ganz gemeine Nutzen des sinnlichen Lebens gewesen. Das ist falsch; zum Volk sprach man derb und populär, aber zu den gebildeten Christen von dem Wert und Nutzen der idealen Güter. Es ist dies wohl zu beachten, daß die vornehmere Beurteilung der Dinge nach ihrem Werte seitens der Gelehrten in der Volksmoral immer zum Urteil unter dem Gesichtspunkt des Nutzens herabsinkt. Es wird sehr fein und spitzfindig gelehrt, aber das Volk macht etwas Robusteres daraus. Darauf muß bei solcher Betrachtungsart immer gerechnet werden; nicht das ist hier das Entscheidende, ob das Wohl und Wehe, auf das die Dinge im Urteil bezogen werden, ein mehr sinnlich oder mehr sittlich gefärbtes ist; worauf es ankommt ist vielmehr dies, daß sie überhaupt im religiösen Urteil allein und ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Zweckes betrachtet werden, statt nach der ihnen einwohnenden, auch abgesehen von jeder Relation, ihnen zukommenden Wahrheit.

Wir kommen auf einen zweiten Punkt, der uns lehrt, wie jene Zeit auch aus rein religiösen Motiven darauf kam, die Zweckidee wissenschaftlich zu verwerten. Es ist die Anschauung von der Providenz Gottes, die die theologische Reflexion beherrschte. Sie gab jeder Betrachtung einen erbaulichen Charakter; ob der Religiöse in seinem Fach Historiker und Philosoph oder Theologe und Naturforscher war, er konnte in Natur und Geschichte die wunderbare Anpassung der Dinge an Zwecke in scheinbar exakter Forschung nachweisen und das religiöse Gemüt durch rationale Reflexionen erbauen, die nicht nur den zweifelnden Verstand befriedigten, sondern auch dem bekümmerten Herzen Trost spendeten und zur Ergebung in den Willen Gottes aufforderten. Hier wurden alle Dinge als Mittel zur Erreichung der Zwecke angesehen; ist ihre Zweckbeziehung nicht ersichtlich, scheinen sie vielmehr den Heilszwecken, die die Liebe Gottes als Ziele der Entwickelung in seiner *πολυποικίλα σοφία* (Eph. 3, 10) gesetzt hat, geradezu zu widersprechen, so müssen wir glauben und vertrauen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen, und müssen in diesem Glauben uns durch nichts beirren lassen, sondern

unverwandt unser Auge auf das ewige Heilsgut richten. So ist in der That das praktische Verhalten des gläubigen Christen; die hiermit harmonierende Reflexion über Gott und Welt ist eine durchgängige Teleologie, und nur diese ausschließlich auf den Weltzweck gerichtete erbauliche Betrachtung entspricht jenem Vorsehungsglauben. Es ist also nicht zufällig, daß bei diesen religiösen Motiven im Zeitalter der Aufklärung die Übung und Gewohnheit entstand, religiöse Ideen überwiegend unter dem Gesichtspunkt des Zweckes zu behandeln. Hier und nur hier liegt der Schlüssel zum Verständnis der ganzen Situation, in der wir uns heute befinden, die nur deshalb so unklar ist, weil dies Verhältnis nicht deutlich erkannt wird. Die obigen Bemerkungen werden, wie wir hoffen, durch spätere orientierende Untersuchungen ihr volles Licht erhalten. Hier sei noch folgendes angemerkt. Der damaligen wie heutigen traditionellen Dogmatik ist ein Fehler eigen, der noch nicht ausreichend anerkannt zu sein scheint. Sie glaubt die Vorsehungslehre bringen zu müssen. Aber wo? Gleichviel, sie kann bei ihrer Bedeutsamkeit für den christlichen Glauben nicht übergangen weden. Bei der Lehre von der Weltregierung oder noch lieber bei der Weisheit Gottes wird deshalb von den Zwecken der Welt gesprochen, zu denen als zu ihren Zielen die Weltentwickelung durch die leitende Wirksamkeit Gottes hinzuführen ist, und demgemäß auch von den Mitteln der Realisierung der Zwecke. Dadurch werden weitere Reflexionen über die Liebe als maßgebendes Prinzip der Weltzwecke und über persönliche Wesen als notwendige Gegenstände der göttlichen Absichten gefordert. An diesem Punkt verläßt die wissenschaftliche Betrachtung plötzlich das enge Geleise, in welchem ihr Fahrzeug spurt, und befährt das breitspurende Geleise der praktisch erbaulichen Betrachtung, oder mit anderen Worten, sie hört auf, wissenschaftliche Untersuchung zu sein und wird eine abstrakt rationale, erbauliche. Soviel ich sehe, ist Schleiermacher der einzige, der dies erkannt hat; er hütet sich, von Mitteln und Zwecken bei der Lehre von der Weisheit Gottes zu sprechen, sondern sieht in ihr das die Welt für die göttliche Selbstmitteilung ordnende und bestimmende

Prinzip. Die Sache verhält sich in der That so, daß jener Rationalismus vor hundert Jahren eben nur dadurch den Charakter einer Popularphilosophie erlangt hat, daß sich der Standpunkt, von dem aus die religiösen Objekte betrachtet wurden, völlig veränderte, indem man statt wie bisher den Inhalt des Glaubens im ganzen wie im einzelnen in seinem logischen Zusammenhang aufzuweisen und zu begründen, jetzt nur die den Willen motivierenden, religiösen Vorstellungen, sofern sie die Umprägung durch die Wechselbeziehung von Mittel und Zweck vertrugen, in einen wissenschaftlichen Zusammenhang brachte. An sich betrachtet, ist ja die eine wie die andere Methode möglich. Es lassen sich religiöse Dinge unter diesem und jenem Gesichtswinkel betrachten. Zu fordern ist aber dies, daß jede Methode sich treu bleibe. Doch müssen wir uns hier eine weitere Ausführung dieser Gedanken versagen, weil sie uns von unserer These zu weit abführen würde. Wir behaupteten, daß der vor 100 Jahren in den weitesten Kreisen auch in den theologischen Systemen herrschende Vorsehungsglaube dazu drängte, die religiösen Objekte unter dem Gesichtspunkt des Zweckes zu behandeln. Dies wird nunmehr verstanden und zugegeben sein. Da das theologische System die in dem Glauben an die Vorsehung enthaltenen Momente entwickelte, so konnte es nicht fehlen, daß es zu ähnlichen Betrachtungen kam, als die herrschende philosophische Bildung des Zeitalters verlangte. Es fällt hierbei recht auf, wie wenig sich oft die theologischen Ausführungen von den historischen und naturwissenschaftlichen unterscheiden. Zwecke werden in Natur und Geschichte aufgezeigt und auf die zwecksetzende Intelligenz zurückgeführt, die alles so weislich geordnet hat. In jedem Falle zeigte sich zweierlei: die Wissenschaften betrachten einerseits die Dinge unter demselben Gesichtspunkt und verlieren deshalb gegen einander die charakteristischen Unterscheidungsmerkmale, und anderseits popularisieren sie sich durch eben diese Methode und werden zu einer gemeinverständlichen Popularphilosophie. Daß es Theologen natürlich näher liegt, die Geschichte mit ihrem Prinzip zu durchleuchten, als die Natur, begreift sich schon daher, daß historische nicht naturwissen-

schaftliche Fächer von jeher zur Theologie gehörten. Wenn Naturforscher die Natur als Offenbarung Gottes betrachten und sie zu einer Christenlehre erheben wollen, müssen sie Zwecke aufweisen und denselben Weg der Teleologie beschreiten. Es ist uns eben schon der Begriff der Offenbarung entschlüpft, der sich bei jeder Zweckbetrachtung in Natur und Geschichte gleichfalls von selbst aufdrängt, und den wir deshalb einer kurzen Beleuchtung unterziehen müssen.

5.

Kein anderer theologischer Begriff tritt so in den Vordergrund der Debatte als der der Offenbarung. Bei Leibniz verträgt sich die natürliche Religion mit der geoffenbarten, sie sind unterschieden, aber liegen noch nicht im Kampf; bei Wolf sind für die Anerkennung einer wirklichen göttlichen Offenbarung soviel Kriterien und unerfüllbare Bedingungen gesetzt, daß nicht anzunehmen ist, daß jemals unter menschlichen Verhältnissen eine Offenbarung zu stande gekommen ist. Bei Reimarus wird sie als historische Offenbarung geleugnet und nur das natürliche Licht der Vernunft als Offenbarung betrachtet. Mit Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ kommt die Frage zu einem vorläufigen Abschluß. Die entgegengesetzten Auffassungen haben sich des Wortes Offenbarung bemächtigt, ich sage des Wortes, und mit ihm nach Inhalt und Umfang verschiedene Begriffe verbunden, die ihrerseits wieder unterschiedenen Welterklärungen angehören. Leider ist es vielen anderen abstrakten Wörtern ebenso ergangen; sie dienen den Rufern im Streit nicht dazu, sich mit dem Gegner zu verständigen, sondern ihn irre zu führen. Der Gegensatz wird im damaligen Naturalismus wie Supranaturalismus in Rücksicht der Offenbarung auf Subjekt und Geschichte, Vernunft und heilige Schrift bezogen. Die aber, welche eine geschichtliche Zweckbetrachtung einführen, suchen den starren Gegensatz zu überwinden, indem sie in der geschichtlichen Entwickelung nachzuweisen suchen, wie sich die Vernunft oder göttliches Licht und Leben allmählich in aufeinander folgenden Stufen selbst entfalte und entwickele.

Diese Stufen sind die besonders auffälligen Offenbarungen Gottes. Wenn sich einige Theologen bemühen, für das Christentum in diesem Zusammenhange eine Ausnahmestellung festzuhalten, so begreift sich das wohl aus religiösen Motiven, aber es ist unklar und nach den Voraussetzungen völlig unhaltbar.

Man würde ja die spekulative Zweckbetrachtung verlassen, das Prinzip preisgeben und wieder in die natürliche Gangart des menschlichen Geistes fallen, wenn man an irgend einem Punkte der Entwickelung von ihrer Kontinuität absehen wollte.

Das Gesagte wird genügen, um zu zeigen, wie es gekommen ist, daß der sich mit der Vernunft ausgleichende Begriff der Offenbarung der Entwickelungs- und mit ihr der Zweckidee dienstbar geworden ist. In den historischen Offenbarungen erschien Gott als der erfahrene Pädagoge, der nicht mit kleinen Kindern den Aristoteles und mit großen die Fibel las, sondern die zur Belehrung dienenden Stoffe dem Verständnis des Alters genau anpaßte. Nach festem, unverbrüchlichem Unterrichtsplan unterwies er seine Menschenkinder je nach der Stufe ihrer geistigen Urteilsreife und der durch Kampf und langsamen Fortschritt gewonnenen Höhe der sittlichen und religiösen Charakterbildung.

Es gehörte die Idee, nach der alle Religionen kontinuierliche Offenbarungen Gottes zum Zweck des Unterrichts und der Erziehung der Menschen sind, zu den Lieblingsvorstellungen jener Zeit. Uns interessiert sie nur insoweit, als sich bei dieser pädagogischen Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt die Zweckidee wieder einstellen mußte. Denn der deistisch geschaute Gott steht hier der als Einzelwesen, als Individuum gefaßten Menschheit gegenüber als Erzieher, der seine pädagogische Thätigkeit nicht ausüben kann, wenn er nicht einen Erziehungsplan hat, in welchem bei der Zumessung des gegenwärtigen Pensums schon auf die Erreichung zukünftiger Ziele und Aufgaben Bedacht genommen wird. Lessing sagt in der „Erziehung des Menschengeschlechts": „Die Erziehung hat ihr Ziel: bei dem Geschlechte nicht weniger, als bei dem einzelnen. Was erzogen wird, wird zu etwas erzogen". Jene Zeit liebte solche abstrakt rationalen

Ideen, die sich freilich in der Praxis unbrauchbar erweisen. Es mag hier nur beiläufig bemerkt werden, daß alle vernünftige Erziehung, nicht nur die christliche, auf charakterologischer Erkenntnis des Objekts beruht und demgemäß die auf der unendlich mannigfaltigen Mischung der Temperamente rc. sich gründende Eigenart nicht zu zerstören, sondern zu entwickeln hat. Ersteres würde gewiß geschehen, wollte der Erzieher dem Objekte fremde, außerhalb seiner Natur liegende Zwecke und Aufgaben oktroyieren. Es ist allerdings dies Bild von einem göttlichen Erziehungsplan nur einigermaßen zutreffend, wenn der Erzieher deistisch als Person vorgestellt wird. In Ritschls Theorie wird Gott überhaupt nicht so gefaßt, daß die durch die logische Münze ausgeprägten Begriffe von Theismus, Deismus, Pantheismus oder einem anderen Ismus auf ihn Anwendung finden; so verliert die sonst immerhin ansprechende Allegorie für Ritschl eigentlich ihre Bedeutsamkeit. Das hindert ihn freilich nicht, hier und da diese Idee aufzunehmen, natürlich der Zweckidee zuliebe, um derentwillen sie auch damals in die theologische Reflexion eingeführt wurde.

Aus dem Gesagten wird sich zur Genüge ergeben, daß die Idee der Offenbarung und der Erziehung mit unwiderstehlicher Macht auf die Zweckbeziehung hindrängte und aller Theologie einen teleologischen Charakter verleihen mußte. Damit stand die Frage nach der Perfektibilität der Religion, über die außer Lessing auch Semler und Teller eingehend verhandelten, in unverkennbarem Zusammenhange. Die Frage war nicht zurückzudrängen. Sollte die Zeitepoche Jesu Christi wirklich die höchste religiöse Rezeptivität besessen haben? Ist die Menschheit seitdem auch nur einen Schritt in der Entwickelung vorwärts gekommen, so muß auch die Offenbarung, die sich als Erziehung nach dem jeweiligen Alter und der Aufnahmekraft der Menschheit richtet, wenigstens um ebensoviel fortgeschritten sein. Ja, jede Epoche der Geschichte, jeder Ruck, den die Entwickelung macht, beruht auf neuen Offenbarungen und erfordert deshalb neue Formulierungen der geoffenbarten Wahrheiten. Alte Formeln, wie sie für ihre Zeit rational waren, werden auf den höheren Stufen irrational und müssen deshalb

durch neue ersetzt werden. Diese Voraussetzung einer ihr Ziel in sich tragenden Entwickelung der Geschichte, diese Auffassung der Geschichte als einer bewußten oder unbewußten, bemerkbaren oder unmerklichen Selbstoffenbarung Gottes ist das *πρῶτον ψεῦδος*, das alle richtig abgeleiteten und doch unwahren Schlüsse bedingt. Diese Betrachtungsweise macht die christliche Lehre zu einer Geschichtsspekulation, nimmt ihrer Wahrheit das Feste und Beharrende und macht sie zu einer werdenden und fließenden Größe. Wir werden später hierauf zurückkommen.

Überschauen wir alle jene Elemente der Weltanschauung, alle jene keimkräftigen Vorstellungen, die im Bewußtsein nicht bloß der Theologen, sondern auch aller Gebildeten lagen, bedenken wir das Vorherrschen der Moral und des teleologisch gefaßten Vorsehungsglaubens, so ahnen wir, wohin die Zeit drängte, und was sie aus ihrem Schoße gebären würde. Es war kein Zufall, daß man hier die Reichsgottesidee aufnahm? Es gab keine biblische Idee, die geeigneter gewesen wäre, das auszudrücken, was man hier ausdrücken wollte. War sie nicht überdies die unmittelbare Verkündigung Jesu selbst? Konnte nicht jeder Gegner durch Berufung auf die Bibel entwaffnet werden? Es würde in der That schwer, wenn nicht unmöglich sein, einen biblischen Begriff ausfindig zu machen, der angemessener und zwangloser eine spekulativ-theologische Darstellung der Entwickelung und Offenbarung der Vernunft oder des göttlichen Willens einzukleiden im stande wäre, als eben jener Begriff des Reiches Gottes.

6.

Wir wollen im folgenden nicht nur darauf achthaben, ob und mit welcher Intensität die Geschichte unter den Gesichtspunkt jener Idee gebracht ist, sondern auch das Verhältnis bemerklich machen, in welchem sie zum Ganzen der protestantischen Glaubenslehre steht. Hier wie dort werden bei der Mannigfaltigkeit der Tendenzen nur Stichproben gegeben werden können. Es wird aber dem Leser auf diese Weise möglich werden, sich auf Grund

der in der Kürze zu skizzierenden Lehrtropen ein eigenes Urteil zu bilden, in welchem Maße und in welcher Absicht die Idee des Reiches Gottes vor hundert Jahren benutzt worden ist.

Schon im Jahre 1774 erschien eine in dieser Beziehung interessante Schrift von Joh. Jac. Heß, die vom Reiche Gottes handelt und sich als Versuch darstellt, die göttliche Weltregierung in den Anstalten und Offenbarungen Gottes, in der Geschichte Alten und Neuen Testamentes nachzuweisen. Er will die Offenbarung Gottes in der Natur, von der in der vorkantischen Zeit viel die Rede war, mit der geschriebenen Offenbarung vermitteln, die sich in den Hauptbegebenheiten und Beziehungen der Geschichte findet. Diese Geschichte zeigt uns die Gottheit überall nach einem bestimmten und anschaulichen Entwurf mit den Angelegenheiten der Menschen beschäftigt. Indem der Verfasser von der Wahrheit und Glaubwürdigkeit der Geschichte ausgeht, beleuchtet er sie von dem Gesichtspunkte aus, unter dem sie am meisten von ihrer Wahrheit überzeugen kann. So wird ihm der Entwurf des Planes der Führungen Gottes zu einer historischen Theodicee. Jesus stiftete hier auf Erden das Messiasreich, denn er wollte nicht länger dulden, daß die Idee des Gottesreiches als Lockspeise für den Nationalstolz statt als Beweggrund zu edlen Gesinnungen gebraucht werde; er stiftete ein Reich, das sich weit über die Schranken des Erdenlebens hinaus erstrecken und durch den Tod dem Menschen erst sein wahres und höchstes Gut gewähren, mithin das physische Übel einst noch völlig aufheben sollte (II S. 353). Das große Mittel zur Erlösung und Beseligung ist in der mündlich und schriftlich fortgepflanzten Geschichte des Sohnes Gottes und seiner Schicksale gegeben; es bedarf, um dies Mittel wirksam zu machen, nur des Glaubens. Der Fortgang des irdischen Reiches ist nach Analogie des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen vorzustellen; der unsichtbare, nur in seinen Wirkungen erkennbare göttliche Wille, alles seiner Vollkommenheit entgegenzuführen, diese immer wirksame Triebkraft der Regierung des Messias wird endlich obsiegen. Dann folgt das Reich des Messias in seiner Vollkommenheit, in

welchem das menschliche Geschlecht nicht mehr so vermischt bleibt, sondern ihm solche Zustände angewiesen werden, die der ungleichen Würdigkeit und Fähigkeit entsprechen. Dann erst wird die Glückseligkeit rein und unzerstörbar sein. Da die moralische und physische Regierung der Welt, so verschieden auch die Gegenstände sind, einen Weltzweck im Auge hat, was sollte es hindern, daß die physischen Revolutionen mit einschlagen, wenn in moralischer Absicht die Veränderungen vor sich gehen?

Im Reiche Gottes ist der fortgeführte göttliche Plan zu sehen, der mit der größten Einfalt die größte, innere Stärke des Zusammenhanges verbindet.

Nach der Meinung des Verfassers ist es seine Aufgabe, Aufgabe des Theologen, den Plan Gottes, von dem sich die Philosophen eine schöne Theorie bilden, in der Wirklichkeit, in der Geschichte nachzuweisen. Allein es ist zu fürchten, daß der Historiker, der dies unternimmt, der die Absichten der Vorsehung in den einzelnen Begebenheiten aufweisen und zeigen will, wie sie dem ewigen Weltzweck dienen, mehr Irrtum als Wahrheit zu Tage fördern wird, wenn er sich außerhalb des durch die heilige Urkunde unserer Religion erleuchteten Feldes der Geschichte bewegt. Wie gefällt uns jene katholische Geschichtsschreibung, die eben ihre katholische Idee vom Reiche Gottes in der Geschichte nachweist, und auf Grund dieser Voraussetzung berechtigt ist, Thatsachen aus- und umzudeuten und den Begebenheiten mit dialektischer Kunst diejenige Seite abzugewinnen, in der sie als durch den Endzweck bedingt erscheinen? Ich sage, berechtigt ist sie; denn wenn die bestimmte Idee vom Reiche Gottes als dem Weltzweck der Entwickelung diejenige ist, an der sich alle Wirklichkeit orientieren soll, so hat auch der Historiker, wie jeder andere in seinem besonderen Fach, das unbezweifelbare Recht, in dieser Tendenz die Geschichte zu schreiben. Das ist dann eben Tendenzschreiberei; und es ist für unser Urteil belanglos, ob die Resultate der Tendenz mit unseren Ideen übereinstimmen oder nicht. Auch im ersteren Falle können wir innerlich nicht beipflichten, denn die Geschichte, die wie alle Wirklichkeit Selbstzweck ist, wird aus-

schließlich als Mittel zum Zweck betrachtet und nur unter den Gesichtspunkt des Beweises gestellt. Was sie a posteriori demonstrieren soll, ist a priori in unserer Vernunft angenommen und wird von jedem anderen, der die Auffassung nicht teilt, als Vorurteil und Voreingenommenheit angesehen. Die ganze teleologische Betrachtungsart hat deshalb nur dann einen Sinn, wenn man die allgemeine Vernunft bei allen Menschen als völlig gleichartig setzt und die Idee des Reiches Gottes als apriorische, denknotwendige Idee der allgemeinen Vernunft faßt. Dann ist für den Philosophen, aber auch nur für diesen, die Möglichkeit gegeben, von der Wirklichkeit absehend über die Wirklichkeit von der schwindelnden Höhe einer absoluten Vernunft zu spekulieren. Was soll der Theologe damit? Er hat es mit der christlichen Kirche und ihrer Lehre zu thun, mit ganz konkreten Dingen, die in ihrer Selbständigkeit und Individualität die luftige These des Philosophen aufheben. Gerade an diesem Punkte ist es notwendig, neue Grenzsteine aufzustellen; denn die alten hat der Rationalismus ausgegraben. Gerade hier wird immer von neuem der Zaun umgerissen, der unseren Garten und alles, was in ihm ist, vor heimlichen Einbrüchen schützen soll. Es ist die scheinbar religiöse, in Wahrheit spekulative Idee des Reiches Gottes oder des Weltzweckes oder des höchsten Gutes. Sie scheint so unverfänglich, daß wir sie womöglich durch die Thür herein lassen und sie freundlichst bei uns aufnehmen; und doch verdirbt sie immer die Theologie. Die Gefahr für diese liegt eben darin, daß jene bei oberflächlicher Prüfung, wie dies Joh. Jac. Heß lehrt, etwas Unverfängliches und doch Bestechendes hat. Wer wittert darin Philosophie?

Klingt doch alles so erbaulich! Wie schmeichelt es der Vernunft und der Eigenliebe, den göttlichen Plan zu wissen und ihn in concreto nachzuweisen! Man weiß das Ende, da verliert allgemach die einzelne Geschichtsbegebenheit das Interesse, das sie sonst hervorgerufen hätte, wie beim Lesen eines Romans die Spannung und das Interesse nachläßt, wenn das Ende vorweggelesen wird und die Art bekannt ist, wie der Autor den ge-

schürzten Knoten löst. Man hat das Fazit der Rechnung vorweggenommen; wozu soll man die Posten so genau im einzelnen vergleichen? Es stellt sich bei solchen Philosophen in der Regel eine Handhabung der Methode ein, die das Gegenteil ist von historischer Gründlichkeit und Akribie. Sie fahren mit souveräner Allwissenheit über die Dinge weg, nehmen ihnen alles individuelle Gepräge, gerade das, was ihre unzerstörbare Eigenart ausmacht, und fassen für jede Epoche die Summe ihrer historischen Erkenntnis in ein paar Resolutionen zusammen, die sich natürlich auf den Endzweck beziehen, aber grade deshalb unsachlich und nichtssagend sind.

7.

Wenn man die Richtigkeit einer philosophischen Theorie im Entwickelungsprozeß der Menschheit nachzuweisen sich die Aufgabe stellte, so mußte es bald als eine durch die Sache selbst nicht gebotene, willkürliche Beschränkung erscheinen, wenn die Untersuchung, wie bei Heß, nur die Geschichte des Judentums und Christentums ins Auge faßte und die Religion aller anderen Völker außer acht ließ. War denn diese Selbstbeschränkung eigentlich in der Sache begründet? Gewiß nicht; die Entwickelung ging ja durch alle Zeiten und Völker, und die einzelnen Religionen waren Stationen und Etappen, die das Reich Gottes auf Erden in seinem Werdeprozeß erreichte. Ja, es war eigentlich bei der Allgemeingültigkeit der Vernunftidee notwendig, ihre Wahrheit in der ganzen Geschichtsentwickelung darzuthun. Auf der anderen Seite war es begreiflich, daß die theologischen Fachgelehrten, wenn sie sich auch hier und da vereinzelte Ausblicke gestatten, doch im ganzen beim Christentum stehen bleiben und in seiner Geschichte den Plan Gottes darthun. Das schien ja auch nicht schwer; lagen doch soviel teleologische Elemente parat! Hatte man doch vor allem die Reichsgottesidee in der natürlichen Religion der Vernunft! War sie nicht Offenbarung, enthüllte sie nicht eben den Plan der Vorsehung? Die Frage war nur die: Wie war

diese subjektive Offenbarung mit der objektiven und geschichtlichen in Jesu Christo zu vereinen, so zu vereinen, daß die Zusammenstimmung beider zur unwidersprechlichen Evidenz kam? Das konnte nur auf eine Weise geschehen. Jesus selbst mußte den Plan Gottes offenbaren, den Grundriß und Aufriß und Endzweck der Welt. Er that dies, indem er das Reich Gottes lehrte, indem er die Menschen unterwies, daß das höchste Gut, nämlich die Seligkeit, nur an Tugend und Vollkommenheit geknüpft und auf keine andere Weise zu erlangen sei. Das war die geschichtliche Offenbarung, die nun freilich vollkommen mit der Vernunftoffenbarung harmonierte und ihr zur objektiven Bestätigung diente. Wenn nun derselbe Plan in Vernunft und Geschichte herrschte, dieser Plan aber von Jesu selbst enthüllt und geoffenbart war, so that ja die Theologie am besten, diese Absichten Jesu geschichtlich darzustellen, wenigstens soweit sie geoffenbart waren, um in ihrem Lichte die Geschichte des Christentums zu verstehen. In diesem Zusammenhang müssen Werke, wie Reinhards „Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf", gewürdigt werden. Die Schrift erschien zugleich mit Kants „Kritik der reinen Vernunft" und zeigt noch keine Einwirkung von seiner Seite. Sie schildert in der üblichen Weise, daß das Himmelreich, das Jesus aufrichten wollte, keine weltliche Monarchie, sondern eine moralische Anstalt gewesen sei, das nicht bloß ein Reich der Tugend, sondern auch der Wahrheit sein soll. Darum kam es Jesus in seinem Wirken für das Himmelreich vor allen Dingen auf moralische Besserung der Menschen an; dazu diente allein die moralische Belehrung, die deshalb „der vornehmste Inhalt und wahre Geist aller seiner Vorträge" war. Nicht nur Reinhard, auch viele andere stellten sich unter dem Reiche Gottes eine geheime Verbrüderung der Menschen vor, ein wenn auch unsichtbares, doch allmählich die Menschheit umfassendes Volk Gottes, und die moralische Vernunftreligion sollte es sein, in die, wie sie die Grundlage und Voraussetzung jeder geschichtlichen Religion sei, im Lauf der Geschichte jede positive Religion hinübergeleitet werden müßte. Die Idee einer solchen im Stillen

wirkenden, geheimnisvollen Genossenschaft spukte in allen Köpfen. Es wird in den weitesten Kreisen zu einem durch die herrschende Moraltheologie geforderten Bedürfnis, an dem in diesem Sinne gefaßten Reich Gottes mitzuarbeiten und alles unter dem Gesichtspunkt einer planvollen Thätigkeit und Verknüpfung der Dinge unter einem Endzweck zu sehen, zu dessen Erreichung der einzelne durch Anschluß an die unsichtbare Gemeinde beitragen soll. Es kann nicht zufällig sein, daß die geheimen Brüderschaften und Orden, die in dieser Zeit entstanden, sich ausdrücklich an die moralische Religionslehre anlehnen und nach ihren Prinzipien nichts weiter wollen, als an der Erneuerung des Weltalters zur Wohlfahrt der ganzen Menschheit arbeiten. Wie die Vorsehung im großen in Natur und Geschichte unsichtbar planvoll alle Dinge so leitet, daß sie dem ewigen Weltzweck dienen müssen, so etablierte sich in der bürgerlichen Gesellschaft eine irdische Vorsehung, die unsichtbar ihre Hand überall im Spiele hatte, geheimnisvoll in allen Schichten der Gesellschaft wirkte und gleichsam der irdische Exekutor war, der die Absichten Gottes, sinnliche Wohlfahrt und moralische Vollkommenheit der Menschen zu erreichen, zur Verwirklichung bringen wollte. Es würde für den Historiker eine dankbare Aufgabe sein, den Nachweis zu führen, wie alles Handeln in dieser Richtung mit der teleologischen Morallehre im Zusammenhange steht und in letzter Linie auf die in der Theologie und im Zeitbewußtsein überhaupt vorherrschende Idee des Reiches Gottes auf Erden zurückzuführen ist. Bemerkenswert unter den vielen Werken des charakterlosen Bahrdt ist in dieser Beziehung die Schrift vom Jahre 1786 „Ausführung des Planes und Zweckes Jesu". Er stellt darin Jesum als einen Menschen dar, der, tief eingeweiht in die Ratschlüsse Gottes, nichts anderes konnte und wollte, als seine Absichten bewußt auszuführen. Es war sein eigener Gang, seine eigene Veranstaltung (Bd. 9 S. 6), wenn es seinen Feinden gelang, endlich seine Verurteilung durchzusetzen. So geheimnisvoll er wirkte, hat er doch keine physikalischen Wunder verrichtet; der wiedergenesene Jesus kehrt endlich auf den Ölberg zurück, wo-

selbst die Mutterloge war, und regiert von dort aus die geheime Brüderschaft, deren Oberhaupt er ist. Es war keine andere Idee, als die vom Reiche Gottes, die hier in der Idee der Brüderschaft, die Jesus gestiftet hat, ihre zeitgemäße Ausprägung fand. Daß diese christliche Idee die eigentliche Quelle ist, aus der der unbezähmbare Drang nach Vereinigungen unter ethischen Gesichtspunkten immer von neuem entstand, unterliegt keiner Frage. Wenn die Religion als sittliches Handeln gefaßt wird, nach dem der Vernunft immanenten Moralgesetze, und in diesem Sinne auch das Reich Gottes als die Vereinigung guter Menschen behufs Erreichung des höchsten Gutes der Menschheit, dann lag darin auch eine unwiderstehliche Nötigung, wenn die christliche Kirche nicht geeignet schien, als Sammelpunkt solcher Tendenzen zu dienen, neue Brüderschaften zu bilden, deren straffe Organisation unter einem geheimen Oberhaupte, das alle Kräfte einem Zwecke dienstbar machte, die Möglichkeit verbürgte, die bürgerliche Gesellschaft allmählich in eine ethische Gesellschaft umzuwandeln, wenigstens dem Ideal des Reiches Gottes näher zu bringen. Sah man doch in dem beispiellosen Einfluß, den der Jesuitenorden gewonnen hatte, wieviel auf die Organisation ankam, wie alles davon abhing, alle Kräfte einem und demselben Zwecke dienstbar zu machen! Es war gewiß nicht zufällig, wenn auch der Orden der Freimaurer, der allerdings älteren Datums ist, gerade in diesen Jahrzehnten von 1760—1780 neue Kraft gewann, nicht weniger als 60 Logen gründete, die noch gegenwärtig bestehen, und sich im protestantischen Deutschland zu einer Kirche neben der Kirche ausgestaltete. Es wird niemand entgehen, wie auch in den Dichtwerken jener Zeit dieselben Gedanken wiederkehren. Ich erinnere an das im Dunkeln wirkende und richtende Vehmgericht im Götz, an den leitenden und erziehenden Geheimbund im Wilhelm Meister; auch Zacharias Werners „die Söhne des Thals“ enthält noch den phantastischen Nachklang dieser Gedanken. Vielleicht das merkwürdigste Buch dieser Zeit ist in Rücksicht auf unsere Frage das von Weishaupt verfaßte: „Über die geheime Welt- und Regierungskunst“. Er

gründete den Orden der Illuminaten, der zuerst eine Art katholischer Erziehungsorden für Jünglinge, später, als er sich in Norddeutschland ausbreitete, durch Verbindung mit Freimaurerei und Aufnahme Rousseauscher Ideen, einen anderen Charakter annahm. In jenem Buche führte er den Rousseauschen Gedanken aus, daß Menschen, die in Staaten leben, nicht mehr im Stande der reinen, sondern der abgefallenen Natur leben. Sie können nur erlöst werden durch Beschränkung ihrer Bedürfnisse und Mäßigung ihrer Leidenschaften. Dazu gelangen sie nur durch die Sittenlehre, die Jesus gelehrt hat. Wenn diese Moral allgemein sein wird, die Lehre Jesu, dann ist das Reich Gottes da, das Reich der Frommen und Auserwählten. Aber in der Geschichte ging die wahre Lehre Jesu verloren unter der Eigensucht und Herrschsucht des Priesterregiments. Das Leben der echten Jünger Jesu war reich an Leiden und Entbehrungen; sie mußten sich geheim halten; unter den geheimnisvollen Symbolen der Freimaurerei verbargen sie die Lehre ihres großen Meisters; aber jener Orden war nur eine Vorbereitungsschule für die Illuminaten. Diese sind ihres Sieges gewiß, sie selbst fördern nach Kräften die Aufklärung, Wohlwollen und Sitten unter den Menschen; im übrigen wissen sie, daß die Natur und Geschichte ihren unaufhaltsamen, majestätischen Gang gehen, gleichviel, welche Hindernisse sich ihnen zeitweilig entgegenstellen.

So unklar und schwankend die religiöse Stellung der Glieder des Ordens, so phantastisch und unbestimmt das Ziel war, das sie verfolgten, so ist es doch Thatsache, daß der Orden eine schnelle und große Ausdehnung gewann. Als dann doch in Bayern die Auflösung der Verbindung erfolgte, wurde in Norddeutschland alsbald die „deutsche Union“ gegründet. Auch sie hatte programmmäßig die Absicht, „den großen Zweck des erhabenen Stifters des Christentums, Aufklärung der Menschheit und Dethronisierung des Aberglaubens und des Fanatismus, durch eine stille Verbrüderung aller, die Gottes Werk lieben, durchzusetzen“.

8.

Nur scheinbar liegt es fernab von unserem Thema, wenn wir eben auf die Orden und Vereinigungen einen raschen Blick warfen. In der That aber würde unser Bild lückenhaft sein und gerade des Zuges ermangeln, der für die theologische Morallehre jener Zeit wesentlich ist. Die religiöse Wahrheit, die hier gelehrt wird, betrifft nur den Willen und regt diesen zum Handeln an; ihr Beweis kann nur durch die strikte Verwirklichung des vollkommenen Lebens geführt werden. Das Reich Gottes, das Jesus verkündigte als den Plan Gottes, kann eigentlich nicht theoretisch gelehrt, es muß praktisch in Wirklichkeit umgesetzt werden; und diese geheimen und weitverzweigten Brüderschaften sind die Versuche, im Sturm und Drang der Zeit diese Idee des Reiches Gottes, wie sie nur auf Grund und infolge religiöser Einwirkung im Bewußtsein der Gebildeten lebendig und populär geworden war, auf Erden zu verwirklichen. Gewiß ist in allen diesen Bestrebungen, vor allem auch in der Moraltheologie selbst, viel Tüchtigkeit und ernstes Ringen nach dem Heil der Seele zu erkennen, und es würde wenig religiösen Sinn beweisen, kurzer Hand den Stab über jene gährende Zeit zu brechen, und wie es früher wohl an deutschen Hochschulen Sitte war, mit einer gewissen Nichtachtung vom Rationalismus zu sprechen. Aber anderseits ist es wahr, daß der Glaube selbst, der konkrete evangelische Glaube, seinen besonderen Inhalt einbüßte und sich auf die wenigen Lehren beschränkte, die allerdings was unsere heutige Theologie vielleicht nicht genug gewürdigt hat, die ersten und notwendigsten Grundlehren aller Religion sind.

Diese Beschränkung auf wenige Sätze, die auch meist nicht sowohl als intuitive Glaubenserkenntnisse, denn als Motive für das sittliche Handeln, als Grundsätze Geltung genossen, hatte nun allerdings eine nie dagewesene Popularität dieser Theologie im Gefolge und rief, da sie sich auf alle Kirchenparteien erstreckte, eine Ausgleichung aller Lehrdifferenzen und ein Außerkraftsetzen aller Unterscheidungslehren hervor, so daß katholische und prote-

stantische Theologie kaum noch zu trennen war. Das goldene Zeitalter schien anzubrechen, in der alle theologischen Zänkereien ein Ende finden mußten. Die freie Stellung der katholischen Kirche und Lehre in der Aufklärungszeit soll hier nicht weiter erörtert werden. Uns entsteht nur die Frage: Macht auch die aufgeklärte katholische Lehre und Dogmatik von der Reichsgottesidee Gebrauch, und thut sie das, indem sie die Lehre nach den leitenden Ideen der Entwickelung des sittlich-religiösen Lebens nach einem Weltzweck hin und nach den damit in Verbindung stehenden Ideen der Vorsehung, Offenbarung und Erziehung darstellt? Wir greifen, indem wir diese Frage bejahen, zum Beweis ihrer Richtigkeit aus der reichen Litteratur der nachkantischen Zeit eine vergessene Schrift heraus, betitelt: „Freie Darstellung der Theologie in der Idee des Himmelreichs". Friedrich Brenner hat in diesem Werke den aufgeklärten, katholischen Glauben vorgetragen und den Stoff in der Reichsgottesidee zusammengeschlossen, die sich freilich hier mehr wie ein Titelblatt ausnimmt, jedenfalls kein Prinzip ist, aus dem das System folgerichtig abgeleitet ist.

Es wird den Leser nicht ermüden, wenn wir in der Kürze auf den Inhalt der charakteristischen Schrift eingehen und zeigen, wie die Leitmotive der Aufklärung auch hier wiederkehren, aber, wie es uns scheint, mit besserer Begründung. Brenner faßt nämlich von vornherein die Theologie als eine Spekulation, die ihm Geschichte ist, sofern sie das auf Erden bei den Menschen erschienene Reich Gottes darstellt, die ihm Philosophie ist, sofern sie die in der Vernunft befindliche Idee des Reiches Gottes aufstellt; sie hat als Theologie nun die hohe Aufgabe und ist somit Philosophie und Geschichte zugleich, beide Reiche Gottes zu vergleichen, um zu sehen, wie die Idee der Vernunft in der Wirklichkeit realisiert worden ist; sie muß zugleich beides sein, weil es ein unabweisbares Bedürfnis der Vernunft ist, alles in der Idee zu schauen, und weil, von ihrem Lichte umflossen, die Theologie erst den Charakter der Evidenz erhält und sich zum Range einer Wissenschaft erhebt. Die Vernunft ist ihm nun keine abstrakte, wie sie Kant gedacht hat, und mit ihm die ganze Aufklärung, kein

Vermögen, das alles Individuellen entkleidet wäre, keine Kraft, die ihre ewigen, unveränderlichen Gesetze aus sich erzeugte, sondern sie ist eine sich verändernde, durch das Christentum angeregte und erhöhte Vernunft. Die Offenbarung ist ihm etwas Gegebenes, von außen Gekommenes — Geschichte. Diese ist ganz unentbehrlich, weil der Besitz der Idee noch nicht ihre Realisierung ist. Die Vernunft, die ihre Idee des Reiches Gottes in der Offenbarung d. h. in der Geschichte wiederfindet, läßt sich dann durch diese gern belehren, wie die Ausführung dieser Idee durch Menschen zu geschehen habe. Das Christentum ist die letzte und reinste Form der Religion, aber auch die übrigen Religionen dürfen bei der Darstellung der Offenbarungen nicht übergangen werden, denn Gott hat sich allen Völkern geoffenbart. Auch die Heiden gehören zum Reiche Gottes, wie die Steine zum Reich der Natur; das Christentum ist der vollendetste Ausdruck der Idee, alles übrige ringet, dieser Ausdruck zu werden. Vom Theologen ist deshalb zu fordern, daß er auch die Religionssysteme anderer Völker kennen lerne. Brenner zieht selbst Schlegels Schrift „über die Sprache und Weisheit der Inder“ heran und exemplifiziert auf Ahriman und Parsismus. Bis hierher ist die theologische Spekulation klar und folgerichtig entwickelt; sie ist dieselbe, ob katholisch oder protestantisch, ob sie vor 100 Jahren oder heute geschieht. So muß sie verlaufen, wenn sie Vernunft und Offenbarung ausgleichen will; so muß sie Offenbarung in Geschichte umsetzen, wenn sie von ihrem spekulativen Standort die Entwickelung der Menschheit und der Religionen unter dem Gesichtspunkt des Reiches Gottes darzustellen unternimmt. Die beiden Faktoren, aus denen das ideelle Reich Gottes besteht, sind nun natürlich beim katholischen Theologen nicht Glückseligkeit und Tugend, sondern Erleuchtung und Weihe. Noch günstiger steht der Katholik gegen den Protestanten, weil er nun weiter lehren kann, daß das Reich Gottes der Inbegriff dessen, was Christus lehrte und wirkte, an die Menschen gebracht, die Kirche sei, mithin der lebendige Abdruck dessen, was Gott bezweckte. Zuerst ein kleiner Haufen unter den Juden, wuchs die Kirche und wurde die einige, allgemeine, heilige,

apostolische Kirche (Bd. II S. 10). Die katholische Kirche ist also der klare Spiegel, in welchem der für das Heil der Menschen wirksame Christus am schönsten wiederstrahlt.

Hat denn also Twesten (Vorl. über die Dogmatik I S. 255) nach alledem so unrecht, wenn er meint, daß die Idee des Gottesreiches der katholischen Anschauung näher liege als der protestantischen? Wenn der Protestant nun gar von den obigen Voraussetzungen einer spekulativen Vernunfttheologie ausgeht, so bleibt ihm nichts übrig, als die ganze Entwickelung der christlichen Kirche bis zum vorigen Jahrhundert, wo zuerst die Vernunft zu ihrem Rechte kam, als eine verfehlte anzusehen und die sämtlichen Glaubenssätze, wenn nicht für unevangelisch, so doch für religiös irrelevant zu erklären, gleichviel ob sie die katholische oder die protestantische Kirche aufgestellt hat; denn sie zeigen ja nirgend diese autonome Herrschaft des Sittlichen für Glaubensvorstellungen, die das A und O der neuen Theologie ist.

9.

Die bisherige Untersuchung drängt unwiderstehlich auf eine Erörterung der Ideen Kants, der alle Tendenzen der Zeit, wie sie bisher kurz skizziert sind, in seiner bekannten Religionsphilosophie in einem übersichtlichen Bilde zusammenfaßt. Doch wollen wir uns selbst wie dem Leser noch einmal in Erinnerung bringen, daß es sich hier nicht um die Religionslehre Kants im allgemeinen handelt, sondern um den bestimmten Nachweis, ob die Idee des Reiches Gottes in dem früher angedeuteten Zusammenhange auch hier erscheint und sich allgemeine Geltung verschafft. Dennoch befinden wir uns in einer eigentümlichen Schwierigkeit. Wir möchten uns auf die Religionslehre beschränken, aber prüfen wir die Sache näher, so finden wir, daß gerade die Glaubensobjekte der Popularphilosophie Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, ferner die für die Gestaltung der Idee des Reiches Gottes so wichtige Idee des höchsten Gutes als Verbindung der Glückseligkeit mit dem sittlichen Ideal in der „Kritik der praktischen Vernunft“ ab-

gehandelt werden. Noch übler sind wir daran, da wir auch noch „die Kritik der Urteilskraft“ hinzuziehen müssen, wenn wir über den Erkenntniswert aller dieser Ideen urteilen wollen; und wir müssen uns darüber ein Urteil bilden, denn sie haben für uns nur Wert, wenn sie Wirklichkeit offenbaren, nicht wenn sie inhaltsleere Fantasiegebilde sind. Endlich ist jede Lehre der Religion bei Kant nur zu verstehen „innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“, d. h. wir müssen auch ihre Kritik und die Resultate derselben im Auge behalten. Unter diesen Umständen könnte man besorgt werden, ob es gelingen kann, eine einzelne Idee für sich ohne eingehende Berücksichtigung des ganzen Systems so aus dem Zusammenhang zu heben, daß eine klare Erkenntnis von der Art ihres Gebrauchs beim Leser entsteht. Doch dürfen wir uns dieser Hoffnung hingeben, vorausgesetzt, daß die voranstehenden Betrachtungen richtig verstanden sind. Wir müssen freilich noch vorausschicken, daß es in der ganzen Geschichte des menschlichen Denkens und Grübelns kaum ein zweites System gibt, an das sich weniger leicht eine christliche Glaubenslehre knüpfen ließe, als gerade das Kantische. Freilich wird das nicht zugegeben werden; darum bedarf dies einer kurzen Erklärung. Das ganze System Kants ist aus dem Geist der herrschenden Moralphilosophie und Moraltheologie herausgeboren und will nur ihr scharfgeschliffener Spiegel sein. Kant ruft seiner aufgeklärten Zeit zu: Ihr habt recht, es kommt in der Religion nur auf die Moral an, auch sonst sind eure Ansichten sehr verständig; aber in einem irrt ihr, ihr könnt weder Gott, noch Unsterblichkeit, noch irgend etwas anderes Übersinnliches begreifen.

„Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt,
Thor, wer dorthin das Auge blinzend richtet,
Sich über Wolken seines Gleichen dichtet.“

So würde Kant mit Faust gesprochen haben; und da ihm seine Zeit antwortete: Aber dann bricht ja notwendig das Gebäude der Moral zusammen; wohl, würde er sprechen, es bleibt zwar dabei: Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht leer; aber da die Menschen leider im allgemeinen nicht so moralisch tüchtig sind, so

mögen sie weiter dichten, zu ihren Ideen von Gott und Unsterblichkeit und Freiheit auch entsprechende Gegenstände hinzudichten; kommt diesen auch keine beweisbare Realität zu, so haben sie doch Motivationskraft für den schwachen, sittlichen Willen. Und das ist die Hauptsache, daß das Moralische geschehe. So hätte Kant gesprochen; nicht so seine Fortbildner und Schüler; nicht so die neue theologische Schule, die sich nicht an die Hauptsache hält, nur an die spekulativen Hülfslinien, die der Philosoph gezogen, um diese einfachen Gedanken zu einem spekulativen System zu verarbeiten. Dieser allgemeinen Bemerkung ist noch eine zweite hinzuzufügen. Die heutige, an Kants Religionssystem anknüpfende Spekulation will Theologie sein und den evangelischen Glauben in einem System darstellen. Das ist der Punkt, an dem jede Polemik einzusetzen hat. Wollte sie nur Philosophie sein, so wäre nicht einzusehen, warum sie nicht ebenso recht haben könnte, wie jede andere. Aber sie will Theologie sein, ja, wie wir später sehen werden, nicht nur systematische Theologie, sie will vielmehr alle theologischen Fächer unter ihre teleologischen Fittige nehmen. Wir berufen uns hier auf Kant gegen die Kantianer. Er sagt in der Vorrede (S. 19) seiner Religionslehre, daß es ein Mangel an Gründlichkeit sei, bei dem am Ende niemand recht wisse, wie er mit der Religionslehre im ganzen dran sei, wenn man die philosophische und theologische Religionslehre vermische und von seiten der biblischen Theologie nur gelegentlich flüchtige Blicke darauf werfe. Er schlägt deshalb vor, ob es nicht wohlgethan sein würde, nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Lehre als zur vollständigen Ausrüstung des Kandidaten erforderlich hinzuzufügen. Mithin sind nach Kants Erklärung die heutigen Kantischen Theologen nicht Theologen, sondern Philosophen. Nicht das entscheidet, ob man religiöse Fragen behandelt, sondern von welchem Standort, ob man darüber steht oder darin in der Sache. Kants Vorschlag eines zweiten philosophischen Trienniums wäre übrigens gerade heute zu beherzigen, denn es ist nicht abzusehen, wie sonst der

eingerissenen Halbheit und grenzenlosen Begriffsverwirrung gesteuert werden sollte. Doch wollen wir die Geduld des Lesers nicht länger mit allgemeinen Erörterungen in Anspruch nehmen.

Wir haben es in Kants Religionslehre mit spekulativer Philosophie zu thun und zwar mit der Philosophie der Moralgeschichte. Das Reich Gottes als höchstes Gut, von der gesetzgebenden Vernunft in der Willenslehre (Kr. der praktischen Vernunft) als Endzweck für den sittlichen Willen geoffenbart, wird in der „Religionslehre“ als geschichtliche Offenbarung geschildert, wie es in Jesu Christo aus dem wogenden Kampf der feindlichen Prinzipien des Guten und Bösen prinzipiell sich als Sieg des Guten erhebt und sich in einem unendlichen Werdeprozeß endlich zur Herrschaft des Guten vollendet. Es sind vier mächtige, packende Bilder; die dichterische Fantasie hat sie geschaffen, der Verstand hat sie bearbeitet. Ein Haller oder Young müßte sie in poetischer Anschaulichkeit gestalten, der Pinsel eines Michel Angelo sie mit grellen Farben malen; dann würde die Form dem Inhalte mehr angemessen sein, und die Kunstmittel der Intention des Künstlers mehr entsprechen. Jedenfalls gibt es in der ganzen Litteratur der Welt kein zweites moralisches Gedicht, das sich in der Einfachheit der Linienführung und kühnem, genialem Wurf mit diesem Karton des Königsberger Philosophen vergleichen ließe. Aber auch hier ist derselbe Gedanke, den wir in der Aufklärung finden, absolute Identität von Vernunft und Offenbarung. Die Idee des Reiches Gottes, die die Vernunft erzeugt, kommt in der Geschichte zur Wirklichkeit. Eben hier ist der Punkt, wo die Hegelsche Spekulation einsetzt, indem sie die Vernunft zum absoluten Wissen erhebt und ihr alles Wirkliche zum Ausdrucksmittel gibt. Doch wird es nötig sein, die Idee des Reiches Gottes bei Kant noch etwas näher zu charakterisieren. Er glaubt annehmen zu dürfen, daß die Selbstsucht, das Prinzip des Bösen, gerade ihre Nahrung aus der menschlichen Gesellschaft zieht. Diese muß deshalb innerlich umgewandelt, ein moralisches Ganzes aus ihr gemacht, ein ethisches Gemeinwesen, gleichsam ein ethischer Staat gebildet werden. Wer den ersten Satz zugibt, könnte doch

den zweiten beanstanden. Ein wiedergeborener Mensch, wenn er durch die sogenannte Gesellschaft sich immer wieder von seinen ewigen Zielen abgelenkt sieht, würde vielleicht gerade einen Antrieb darin finden, sich aus ihr zurückzuziehen und seines Glaubens zu leben auch ohne Welt und Gesellschaft. Nach Kants Meinung wird aber die Selbstsucht nicht nur genährt durch die Gesellschaft, sondern geradezu erzeugt (diese Auffassung widerspricht seiner eigenen Ansicht vom radikalen Bösen). Menschen, die von andern abgesondert lebten, hätten eine rohe Natur und sinnliche Triebe, aber diese würden sie nur tierisch, nicht eigentlich schlecht machen. Die Selbstliebe, der Trieb sich durchzusetzen, bleibe in einem Robinson gegenstandslos; auf seiner Insel sei er weder reich noch arm, denn er könne sich nicht vergleichen; erst in der geselligen Verbindung der Menschen entspringe die Ungleichheit, aus ihr Haß, Undank, Schadenfreude. Diese Auffassung, die in Rousseau ihren ersten feurigen Sachwalter hatte, kann hier um so weniger übergangen werden, als sie sich mit gleichen Gründen von Kant auf die Ritschlsche Schule fortgeerbt hat. Die Natur der Sünde ist hier gänzlich verkannt. Die Idee des naiven Naturstandes wie die Idee des vollkommen ethischen Gemeinwesens sind rationale Fantasiebilder und gehören zum eisernen Bestand des Traumlebens der Seele; die in ihr enthaltenen Gedankenstoffe hat die produktive Einbildungskraft aller Völker und Zeiten mit Vorliebe gepflegt und künstlerisch gestaltet.

10.

Worin besteht solche moralische Vereinigung? So fragt Kant. Seine Untersuchung läuft endlich darauf hinaus, daß dieser ethische Staat, das Reich Gottes, die unsichtbare Kirche sei. Damit wäre ja dann der Abgrund zwischen Idee und Wirklichkeit überbrückt. Allein bei Lichte besehen, hat dieser Glaube an die unsichtbare Kirche eine ganz andere Wurzel. Wir sind freilich gezwungen von der sichtbaren positiven Kirche eine unsichtbare zu unterscheiden, weil wir wissen, daß nach jener Parabel vom Un=

kraut unter dem Weizen die Mischung der Gläubigen und Ungläubigen in der sichtbaren Kirche nach Gottes Ratschluß fortdauern soll bis zur einstigen Scheidung. So machen wir den Erfahrungsschluß, daß eine unsichtbare Kirche da sei, der die der Braut Christi zukommenden Attribute beizulegen sind. Jene Idee eines ethischen Gemeinwesens aber ist eine nicht aus der Erfahrung stammende, sondern apriorische Idee der autonomen Vernunft; sie ist nicht aus der Wirklichkeit geschöpft. Will sie sich aber realisieren, so zeugt sie Schwärmer und Utopisten, denn das edle Metall der sittlichen Vollkommenheit kommt nun einmal auf Erden nicht ohne Schlacken, rein und unvermischt vor. Es soll nach der Idee Kants eine wirkliche Vereinigung, bestehend aus Menschen von Fleisch und Blut, sein und werden. Aber wo sind denn diese vollkommenen Menschen zu finden? Wer will sich aufwerfen zum unfehlbaren Richter über die Gesinnungen der Mitmenschen? Wer besitzt die κρίσις πνευμάτων, den Schleier zu lüften, mit dem jede Gesinnung als der intelligible Charakter in der Erscheinung der Zeit verdeckt ist? Und das müßte doch sein, um die Schafe von den Böcken scheiden zu können. Nur darum haben wir früher auf die Versuche hingewiesen, die moralischen Kräfte in der Wirklichkeit in allerhand Orden und Brüderschaften zu organisieren, weil es ja in die Augen springt, daß eben jene Idee des moralisch gefaßten Reiches Gottes es war, die hierbei die Gedanken in Bewegung setzte und den sittlichen Willen zum Handeln aufrief. Aber wir sind keineswegs besser daran, wenn diese Idee auch religiöser gefaßt wird, wenn sich die Gläubigen zu einem Gemeinwesen organisieren wollten außerhalb des Rahmens der geschichtlich gegebenen Kirche. Wie dort moralische Schwärmerei, so wäre hier religiöses, schwarmgeistiges Wesen die Folge. Mit jenen moralischen Organisationen laufen in der Geschichte religiöse parallel. Was war es denn, was einst Savonarola*) wollte? Das Reich Christi sollte auf Erden verwirklicht werden. Es war der schöne Traum des Reiches Gottes auf Erden — und der

*) Villers, über den Geist der Reform. Luthers, S. 486.

Mensch ist ein Gott, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt, sagt der Dichter. Schwebte nicht den Zwickauer Propheten*) dasselbe Ideal vor? Sie kamen nach Wittenberg, fest überzeugt selbst von der biblischen Begründung ihrer Thesen. Wie diese Anstalt machten, das Reich Gottes im religiösen Sinne zu verwirklichen, wie jene Orden es im moralischen Sinne versuchten, so denken heute die politischen Schwärmer daran, die Idee des sozialen Zukunftsstaates ins Leben einzuführen.

Dies Ideal wirkt mit außerordentlicher, stürmischer Kraft auf den Willen und ist deshalb ein unübertroffenes Agitationsmittel, den wehrlosen Willen zu revolutionieren. Dies Zukunftsbild ist im Grunde genommen eins, nur von drei verschiedenen Seiten, der sittlichen, der religiösen und der sozialen, angesehen. Freilich ist es als Bild der Vollendung in einem zukünftigen Leben Gegenstand des Hoffens und Glaubens, und es steigt leuchtend auf in der Misere des Lebens und tröstet und richtet den auf, der da glaubt, daß Gott abwischen wird alle Thränen von unseren Augen, und daß wir ihn dann schauen werden von Angesicht zu Angesicht. So lange es Christentum gibt, war dies Christenglaube, und die Hoffnung war die Schatzhüterin. Aber etwas ganz anderes ist, wenn dies Zukunftsbild zum alleinigen Glaubensgrund gemacht wird, wenn ein poetisch angeschautes, von der Fantasie gestaltetes Bild eines idealen, sittlich-religiösen Gemeinwesens der alleinige und ausschließliche Bestimmungsgrund alles Handelns werden soll, das einzige Motiv für den sittlichen Willen. Das geschieht bei Kant, das geschieht bei allen, die die teleologische Betrachtung zur einzig religiösen und die mit der Geschichte zusammenfallende Vernunftidee vom Reiche Gottes zum Hebel alles religiösen Lebens machen.

Es verhält sich mit dem politischen Ideal nicht anders. Welcher Politiker trägt nicht das Ideal eines politischen und sozialen Staates verschlossen in seiner Brust? Wer erquickte sich nicht einmal an der Idee einer völlig gleichmäßigen Verteilung der Güter in einem

*) Vgl. Planck, Geschichte der Entstehung des protestantischen Lehrbegriffes II, S. 39.

sozialen Gemeinwesen? Je größer die Ungleichheit und das Dunkel der Gegenwart, desto blendender steigt das entzückende Bild der Zukunft in der Seele auf. Aber auch hier ist es etwas ganz anderes, sobald dies Zukunftsbild zum alleinigen Bestimmungsgrund alles politischen Denkens und Handelns gemacht wird. Auch hier treten ungeahnte und ungewollte Folgen ein, die aus der Natur des Menschen fließen, sobald der Politiker sich anschickt, diese Idee zu verwirklichen und sie ins Leben einzuführen. Wie in der Religion, so lassen sich auch in der Politik die meisten Artikel, die zum Wesen der Sache gehören, gar nicht unter diesen Gesichtspunkt fassen. Wer also einseitig alle Dinge und Verhältnisse nur im Lichte des zu erreichenden Endzweckes sieht, also alles teleologisch betrachtet, der verschiebt und verzerrt alle Dinge und rückt sie aus ihrem natürlichen und sachlichen Zusammenhang. Es ist deshalb zwischen einer religiösen Partei und einer politischen, die beide alles und jedes nur als Mittel zur Erreichung und Verwirklichung ihrer Idee der Vollkommenheit betrachten, im Prinzip gar kein Unterschied; sie haben sich beide einer höchsten Idee der angeblich gesetzgebenden Vernunft dienstbar gemacht. Der Unterschied liegt nur darin, daß der politische Schwärmer das Gebilde seiner Phantasie mehr nach den sozialbürgerlichen Bedingungen, der religiöse nach den religiösen und sittlichen beschreibt. Hier wie dort werden Propheten, Schwärmer, Fanatiker gezeugt.

Deshalb hat die Kantische Spekulation, zur Glaubenssache gemacht, eine gefährliche Seite. Das religiöse Gemüt wird aus seinem Gottesfrieden aufgescheucht, hinausgerissen in Sturm und Drang und prophetisch gestimmt. Wer innerlich bewältigt ist von dieser Idee, der kann nicht anders wirken, als die Propheten alter und neuer Zeit, er muß der heilsbegierig lauschenden Welt das Reich Gottes predigen und den Reichsplan Gottes in der Geschichte der Vergangenheit, der Gegenwart und Zukunft enthüllen und offenbaren. Gott bewahre uns vor den neuen Propheten (Matth. 7, 15). Auf andere Fallstricke, die die Teleologie legt, werden wir später Veranlassung haben, hinzuweisen. Hier sei nur noch bemerkt, daß Kant

die Idee des Reiches Gottes benutzt hat und keine andere benutzen konnte, weil sie die einzige ist, in der sich das religiöse oder vielmehr sittliche Weltbild in der Harmonie von Vernunft und Offenbarung darstellen läßt. Daß es dem religiösen Glauben nicht ganz Genüge thue, scheint er mit der Bemerkung selbst zu verstehen zu geben, daß die Vereinigung in diesem Reiche nicht politisch, sondern familienähnlich (Rlg. III. 4) vorzustellen sei. Wenn die Vereinigung aber familienähnlich zu denken ist, so ist doch die Idee des Reiches unzutreffend für die Sache. Ein Reich verlangt Land und Leute, Bürger und Unterthanen, Form und Verfassung, fordert Anschluß und Ausschluß. Stelle ich die Verbindung familienähnlich dar, so stelle ich nicht das dar, was Reich genannt werden könnte. Es entspricht vielmehr dem christlichen Bewußtsein von Brüdern und Schwestern, von einem Haus des Vaters zu sprechen, einem Haus, darin dem erstgebornen Sohn alles übergeben ist von seinem Vater, einem Haus, darin auch viele Wohnungen sind, die nicht alle nach einer abstrakten Schablone gearbeitet, sondern dem individuellen Bedürfnis angepaßt werden, von einem Haus, in dem der Gerechte bleibt, und zu dem auch der verlorene Sohn zurückkehrt. In dieser Idee begegnen sich alle christlichen Glaubensgedanken. Denn ihr Zentralpunkt ist: Wir haben in Gott den Vater durch Jesum Christum, seinen Sohn; wir sind durch ihn seine Kinder, bilden also mit allen Brüdern und Schwestern des Hauses eine Familie. Das ist es doch, was wir mit der Idee des Reiches ausdrücken wollen, aber doch nur teilweise und ungenau ausdrücken können. Jene Idee ist in Wahrheit viel biblischer als diese, weil jene den innersten Kern und die besondere Eigenart der christlichen Religion, diese dagegen auch in Jesu Munde nur die dem Verständnis und der religiösen Begriffswelt der Jünger angepaßte Form und Hülle jener Idee enthält. Christen geziemt es, sich als Brüder zu betrachten; Sozialdemokraten bezeichnen sich dagegen heute richtig als Genossen, weil ihre Einbildungskraft von der Idee eines Reiches entzündet ist, die die einzige Kraft ist, die alle Riemen und Räder ihres Geistes in Bewegung setzt. Aus dem

Gesagten wird erhellen, warum Kant dennoch der Reichsgottesidee vor dem Gedanken einer unter dem Vater stehenden Hausgenossenschaft den Vorzug gegeben hat. Der Grund liegt darin, weil dies letztere keine Idee ist, in der sich die Leitung der Welt und die Vorsehung Gottes unter dem Gesichtspunkt eines Weltzweckes abspiegeln ließ. Er bedurfte der Reichsgottesidee, weil sie die einzige religiöse Idee ist, die diesen Dienst leistet. So dürfen wir zusammenfassend sagen: Die Idee des Reiches Gottes ist die von der spekulativen Vernunft benutzte religiöse Formel zur teleologischen Betrachtung der Welt und Geschichte.

11.

Soll denn nun etwa mit der vorhergehenden Untersuchung gesagt sein, daß eine Geschichte ideenlos sein muß und eine Geschichtsbetrachtung jede allgemeine und übergreifende Reflexion zu vermeiden hat? Das hieße allerdings das Kind mit dem Bade ausschütten. Und doch könnte es scheinen, als würde einer nur an das äußere Skelett sich haltenden Geschichtsbetrachtung das Wort geredet. Wir glauben, daß sich in der That an dieser Stelle der Gegensatz zweier, ganz verschiedener Denkweisen offenbart. Wer aus reiner Vernunft mit der reflektierenden Urteilskraft den Endzweck der Welt in abstracto zeichnet und diesen in einer moralischen Vernunftreligion findet, in die im Laufe der Entwickelung alle Partikularkirchen sich transformieren, der sieht nur die Menschheit vor sich, die Gattung, nicht den einzelnen, der nur insofern in Betracht kommt, als er dieser Gattung angehört und an der sittlichen Lebensentwickelung des Ganzen teil hat. Wer so das Reich Gottes betrachtet als die unsichtbare Kirche, als ein werdendes ethisches, die Gattung umfassendes Gemeinwesen, muß auch alle Segnungen der Religion an das Ganze oder an die Gemeinde knüpfen. Dieser Gesamtanschauung widerspricht der lebendige, protestantische Glaube auf das entschiedenste; ihm liegt es näher, jene Allgemeinheiten nur für die aus Sensationen abgezogenen Begriffe des Verstandes zu halten, die für

die Erkenntnis des religiösen Lebens nichts zu leisten vermögen; die Individualität ist ihm alles, das innerste, persönliche Leben des Individuums, die einzelne Seele mit ihrem unendlichen Wert vor Gott, und im übertragenen Sinne dann die Individualität des einzelnen Volks, der einzelnen Religion. Die durch intuitives Erkennen und liebevolles Sichversenken in die fremden Individualitäten erworbenen Ideen sind ihm das mit zunehmender christlicher Erfahrung immer reicher zuströmende Material, das ihn in den Stand setzt, den Geist der Zeit in genereller Reflexion annähernd zu erfassen. Er wird freilich wissen, daß er ohne lebendige Gottesliebe, die ihn nicht bloß lehrt, für andere, sondern auch mit und in anderen zu leben und zu empfinden, das Wort auch auf sich beziehen muß: „Was man den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigner Geist, darin die Zeiten sich bespiegeln". Wer so Natur und Geschichte in ihren individuellen Gestaltungen und Entwickelungen beobachtet, der kann der Empirie selbst ein Allgemeines abgewinnen, das als Ideal erscheint und aussieht wie etwa das Humanitätsideal Herders. Allein es stammt aus anderen Wurzeln und steht zum Kantischen Ideal im scharfen Gegensatz. Jener will nicht das Gegebene in Natur und Geschichte mit einer Vernunftidee meistern, sondern, sich beugend vor ihrer hehren Majestät hat er nur den edlen Stolz, ihr gelehriger Schüler zu sein. Wie der einzelne in seinem Glauben bei aller Pietät gegen die christliche Gemeinde doch auf sich selbst gestellt ist und im Herzen spricht: Ist Gott für mich, wer will wider mich sein, so weiß er auch, er mag innerhalb der menschlichen Gesellschaft oder außerhalb derselben bleiben, gleichviel, soll sich das Gute in ihm dauernd befestigen, dann muß er mit dem in steter Verbindung bleiben, von dem alle gute und alle vollkommene Gabe kommt, mit Gott, und das im Glauben ergriffene Ideal in Jesu Christo festhalten und treu bleiben bis in den Tod, er ganz allein für seine Person, andernfalls würde auch sein Anschluß an eine moralisierte Gesellschaft — ihre Existenz als Wirklichkeit gesetzt — ihm nicht das Geringste helfen können. Dieser hiermit in der Kürze angedeutete Gegensatz hat sich schon einmal in dem Ver-

hältnis Herders zu Kant und besonders zu dessen theologischen Schülern in prinzipieller Schärfe gezeigt.

Nichts kann deshalb die Frage, um die es sich hier handelt, schneller und besser verdeutlichen, als das Heranziehen Herders für unsere Zwecke. Eine Verstimmung zwischen diesem und seinem ehemaligen Lehrer zeigte sich schon bald nach dem Erscheinen der Kantischen Abhandlung (Novemberheft der Berliner Monatsschrift 1784): „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht"; sie mehrte sich, als Kants Rezension des ersten Bandes der Herderschen Ideen erschien. In einem Briefe an Hamann vom 28. Februar 1785 schreibt Herder: „Es ist sonderbar, daß die Metaphysiker, wie Ihr Kant, auch in der Geschichte keine Geschichte wollen und sie mit dreister Stirn so gut als aus der Welt leugnen. Laß sie in ihrem kalten, leeren Eis-Himmel spekulieren!" Hatte er recht? Man denke an Kants ungeschichtliche Beurteilung des Judentums in seiner späteren Religionslehre! Im zweiten Band nimmt Herders Darstellung vom achten Buche an einen polemischen Charakter an; er bekämpft die Metaphysiker, die von einem festgesetzten Begriff der Seele ausgehen, während er, statt Abstraktionen, eben Geschichte zu Grunde legen und sich an Fakta halten wolle; er weist entschieden die Vorstellung zurück, daß der Mensch für den Staat da sei. Im Innersten zuwider ist ihm der Gedanke, daß nur in der Gattung das Ziel der Geschichte erreichbar sei. „Was könnte es heißen," fragt er, „daß der Mensch, wie wir ihn hier kennen, zu einem unendlichen Wachstum seiner Seelenkräfte, zu einer fortgehenden Ausbreitung seiner Empfindungen und Wirkungen, ja gar, daß er für den Staat, als das Ziel seines Geschlechts, und alle Generationen desselben eigentlich nur für die letzte Generation gemacht seien, die auf dem zerfallenen Gerüst der Glückseligkeit aller vorhergehenden throne?" „Freilich, wenn jemand sagte, daß nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer sofern sie in einzelnen Wesen existieren." Und in Kants Rezension heißt es dann wieder, daß es nicht auf das Individuelle ankomme,

sondern auf die Gattung; das sei keine nominalistische Abstraktion, sondern ein reales Ganzes, das Ganze einer ins Unbestimmbare gehenden Reihe von Zeugungen. Diese Herderschen Ideen haben dann in Lotzes Mikrokosmos im ausdrücklichen Anschluß an Herder ihre Fortsetzung gefunden. Gerade, daß er es wagte, der Geschichte leitende Ideen abzugewinnen, und das Erzählte durch allgemeine Betrachtungen zu verdichten, das wurde alsbald von Heeren und anderen nachgeahmt und hat die spätere Geschichtsschreibung vor Trockenheit und Gedankenlosigkeit bewahrt. In den christlichen Schriften Herders erreichte der Kampf gegen die abstrakt moralische Denkweise des Philosophen in Religionssachen seinen Höhepunkt. Er trifft den wunden Punkt der Kantischen Religion aufs schärfste, wenn er auf die moralische Interpretation der Geschichte und der Schrift hinweist und sagt: Dies Prinzip der „Transmoralisation" brächte uns als Regel der Auslegung um alle Auslegung d. i. um jedes Schriftstellers eigentümlichen, gesunden oder ungesunden Sinn.

Wenn gegen Ende des Jahrhunderts sein Unwille allmählich in geheimen Grimm übergeht, so ist es der Theologe, der in Herder gegen das Umsichgreifen der Kantischen Denkweise unter den Religions- und Volkslehrern protestiert. So läßt er in der letzten der christlichen Schriften einen Ungenannten eifern, man müsse den Wahn junger Dünkler ausrotten, die aus ihrer übersinnlichen Freiheit und ihrem selbsteigenen Moralgesetz sich einen Gott dichteten oder postulierten mit einer Gebärde, als ob sie Schöpfer Gottes wären; man müsse jene „neukappadozische" Sprache verbannen, die einzige, die jene Frechen gelernt hätten, und die — ein Stein- und Gewürmregen neuer Wortformeln — Lehrstühle, Kanzeln und Altäre überschütte. In der That mögen die Erfahrungen, die Herder bei den Kandidatenprüfungen machte, wohl recht üble gewesen sein. Es läßt sich denken, daß in den Köpfen der von Fichte aufgeregten jungen Theologen viel Verwirrung herrschte. Mit der Begeisterung ist's eben nicht gethan. Auch die Begabtesten gebrauchen viele Jahre, um den Geist solcher Spekulation zu erfassen, alle anderen halten sich an den Buchstaben und fallen der Phrase und dem

Schlagwort zum Opfer. „Das Jahrhundert," so schreibt Herder am 1. Dezember 1797 an Jacobi, „ist in der Kantischen Wortgrübelei ertrunken; ein neuer Mensch wird emporkommen, und jene Sündflut wird verlaufen. Jetzt mit ihr fechten, dünkt mich vergeblich; man muß nur Löcher graben, wohin sie ablaufe, wenn ihre Zeit kommt." Plötzlich aber, vermutlich wegen einer Rezension des Göttinger Theologen Stäudlin, besann er sich eines besseren und schrieb seine Metakritik.

Wie sehr hier der Praktiker immer die unmittelbare Einwirkung im Auge hat, die die Kantische Philosophie auf die junge Theologenwelt ausübte, ersieht man deutlich daraus, daß er, während man das Gegenteil erwarten möchte, gerade bei der Beurteilung der praktischen Vernunft und der Religionslehre, seiner zum Haß sich steigernden Erbitterung die Zügel schießen ließ. Er ist entrüstet über ein Moralgesetz, das einerseits autonom sein soll und doch anderseits erst durch die Annahme einer Gottheit seine Gültigkeit behaupten kann. Dieser Kantische Moralglaube erscheint ihm ein „Prügelglaube", ein „erbettelter Notnagel"; gerade gegen ihn richtet er den Hauptangriff, weil dies „gefälligste Kissen für Schlaftrunkne", dieser Moralglaube, eben die Pforte war, durch die sich die ganze Kantische Philosophie in die theologischen Kreise einschlich. Noch einmal erhebt er in der „neusten Nachricht von einer kritischen Fakultät der reinen Vernunft" seine warnende Stimme gegen die „nordöstliche Influenza", gegen die Dünkelhaftigkeit des zünftigen Universitätsprofessors und gegen die Gefahren eines Systems, welches dahin wirke, daß die Jugend Wissen und Erfahrung verachten, die Befehle der Regierung anmaßend beurteilen lerne, und so zu jedem Geschäft des Lebens untüchtig werde. Solche Höhe hatte der Streit zwischen beiden Männern erreicht, daß ein ehrenvoller Ausgleich nicht mehr möglich war.

12.

In dem kurz skizzierten Gegensatz zwischen Kant und Herder kann sich unsere Zeit spiegeln und sich selbst in ihren Tendenzen

und im Wechselspiel ihrer in Thätigkeit gesetzten Kräfte verstehen lernen. Darum konnten wir diesen Gegensatz nicht übergehen, ob er gleich nur mittelbar mit der Reichsgottesidee im Zusammenhang zu stehen scheint. Aber schon das Gesagte gibt uns die Erklärung, warum Herder die Reichsgottesidee nicht als Grundidee verwerten kann; er braucht keinen Endzweck als Beurteilungsprinzip für die Mannigfaltigkeit des Seins; und eben dazu war die Idee die religiöse Formel. Wo er den Ausdruck Reich Gottes gebraucht, wie in der Schrift „Religion und Lehrmeinungen“, versteht er darunter die Gemeinschaft, die durch Liebe gestiftet wird, die durch die bindende Kraft der Liebe überall da, wo sie wirkt, entstehende Verbindung. Wir wollen diesen Gebrauch der Idee den praktischen nennen. Nur diesen finden wir bei Herder, bei Kant dagegen den theoretischen. Den Gegensatz zwischen beiden, welche die Idee einer ihrem Ziel zustrebenden Entwickelung gemeinsam haben, wollen wir in der Kürze so formulieren: Herder verfährt induktiv, Kant deduktiv; jener hat ein a posteriori aus der Natur gewonnenes Humanitätsideal, dieser ein a priori aus der Vernunft konstruiertes ethisches Ideal; jener dringt auf genetisches Verständnis, dieser auf moralische Beurteilung; jener faßt den Menschen ins Auge, dieser die Menschheit, jener das Besondere, dieser das Allgemeine; jener erkennt die Dinge am Leitfaden der wirkenden Ursache, dieser beurteilt sie im Schema der Endursache; jener setzt uns in Freiheit und lehrt uns die Welt unbefangen begreifen, dieser beugt uns unter das Joch der Idee und lehrt uns die Welt am Leitfaden derselben beurteilen.

Nun ist nicht zu übersehen, daß sich auch verwandte Ideen beim Philosophen ganz anders gestalten müssen, als beim Theologen, der unausgesetzt bestrebt ist, den hohen Flug der Einbildungskraft auf den Kammerton der praktischen Bedürfnisse und beschränkten Aufgaben zurückzustimmen. Es dürfte sich deshalb empfehlen, einen Kantischen Theologen näher ins Auge zu fassen, der als Typus dafür gelten kann, was man in theologischen Kreisen aus der Kantischen Philosophie machte, und wie sich die Reichsidee weiter gestaltete. Es empfiehlt sich hierzu der eigent-

liche Ahnherr der heutigen Ritschlschen Schule, der Göttinger Theologe C. F. Stäudlin.

Dieser kommt schon zu der Erkenntnis, daß es nicht möglich sei, die dogmatischen Sätze aus einem höchsten Prinzip abzuleiten, das entweder im N. T. selbst enthalten ist oder stillschweigend bei seinem ganzen religiösen Inhalt vorausgesetzt werden kann. „Daß aber," sagt er im Lehrbuch der Dogmatik vom Jahre 1801, „mit Sicherheit kein solches Prinzip festgesetzt werden könne, haben neuere Versuche und Untersuchungen deutlich gelehrt." Anders würde die Sache sein, wenn man ein höchstes Prinzip aus der Vernunft hernähme, es bei der Dogmatik durchführte und damit eine freie Kritik der Religionslehre verknüpfte. Er gliedert die Religionslehre in Elementar- und Methodenlehre, von denen die erste die stets mit einander in Beziehung zu setzenden Hauptbegriffe: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit behandelt, während die letztere die Lehre vom Reiche Gottes, von der Kirche und den sogenannten Gnadenmitteln enthält. Es ist hier sehr interessant, zu beachten, wie die Anschauungen der späteren Göttinger Schule augenscheinlich in denen des älteren Göttinger Gelehrten ihre Wurzel haben. Früher zeigten wir den Zusammenhang zwischen dem Offenbarungs- und Vorsehungsglauben; auch Stäudlin will sie aneinander angeschlossen wissen, denn man mache nur dadurch das Fortschreiten zur idealistischen Vorstellung möglich. Jener Vorsehungsglaube müsse wiederum nicht aus dem Objekte, sondern gleichfalls idealistisch aus dem moralischen Bewußtsein des Menschen hergeleitet werden, alsdann werde der Mensch dadurch zur Selbständigkeit und zur reinen idealistischen Vorstellung des Sittengesetzes geführt. So hat Stäudlin die in Jesu geoffenbarte Moral in seiner „Geschichte der Sittenlehre" und im „Grundriß der Tugendlehre" aus dem teleologischen Gesichtspunkt bearbeitet und der Vorsehungslehre untergeordnet. Er stellt sich das Reich Gottes in der uns schon bekannten Weise als Vereinigung aller vernünftigen Menschen zu einer ethischen Gesellschaft oder Kirche vor, darin Tugendgesetze herrschen. Er betrachtet dies als ein herrliches Ideal der Vernunft, „welches

uns von selbst aufruft, nach der Realisierung desselben zu streben, und, soweit wir dies nicht können, sie zu wünschen und von einem höheren Wesen zu erwarten". Ein solcher Staat ist nach Stäudlin ein Gottesstaat, denn nur Gott kann als die Quelle des Sittengesetzes und als Regent nach diesem Gesetze gedacht werden. Was aber können wir thun, was beitragen, um diesen Gottesstaat auf Erden zu verwirklichen? „Menschen können", sagt Stäudlin, „doch Kirchen stiften, moralische Gesellschaften, welche jenes Ideal im kleinen nachahmen." Hier zeigt sich deutlich, welche Verwirrung der Begriffe sofort entstehen muß, sobald die rationale Idee mit der gegebenen Wirklichkeit verglichen wird. Ist etwa die geschichtlich gewordene, positive Kirche eine Nachahmung oder ein Abklatsch oder ein nach außen projiziertes Bild jener rationalen Idee? Fehlt ihr dazu nicht alles? Fehlt ihr nicht die Harmonie von Tugend und Seligkeit? Fehlt ihr nicht der Akt der Vergeltung, nämlich der Verbindung des Bösen mit Übel, des Guten mit Segen? Wo ist denn in der positiven Kirche das Merkmal des Universalismus? Welche Kirche stände denn unter der Herrschaft der Tugendgesetze? Nicht eins der das Wesen des Ideals konstituierenden Momente findet sich in Wirklichkeit in der positiven Kirche als einer geschichtlichen Erscheinung. Wie sich diese Ansicht hier erklärt, ist schon früher deutlich gemacht. Vernunft und Offenbarung fallen zusammen; in der Geschichte ist also die Verwirklichung der Idee zu sehen, in der positiven Kirche ist der werdende, sich vollendende Gottesstaat zu suchen. Natürlich ist die Zukunftsreligion, in die sich unser christlicher Glaube verwandeln soll, die uns schon bekannte Moral. Wie sehr diese angeblich auf ewigen Vernunftgesetzen beruhende Moral bei Stäudlin die Selbständigkeit der Religion antastet, ja geradezu zerstört, ist aus seiner „Geschichte der christlichen Sittenlehre" vom Jahre 1799 zu ersehen. „Überhaupt", sagt er in der Vorrede, „ist alles im Judentum und Christentum fast nur Moral und moralische Anstalt; das wenige, was von Dogmatik da ist, ist fast nur um der Moral willen da." Das heißt eben das Wesen der Religion gänzlich mißverstehen und ihre Eigenart und Selbständigkeit

leugnen. Das ist jener vernünftig-unvernünftige Moralismus, der hier nur unzweideutig und unmißverständlich ausspricht, was in seinen Prinzipien liegt, und was sich überall geltend macht, wo das Wesen der Religion gründlich mißverstanden wird. Doch würde es zu weit führen, wollten wir zeigen, wie ungeschichtlich diese Auffassung des Religiösen überhaupt ist, gleichviel ob es sich um das Christentum oder um eine andere Religion handelt. Wer die Religionsgeschichte kennt, kann darüber nicht im Zweifel sein, daß der Ideengang der angeblich allgemeinen gesetzgebenden Vernunft in vollkommenen Widerspruch mit den Wahrheiten gerät, die sich von selbst aus einer unbefangenen, geschichtlichen Betrachtung der Entwickelung des religiösen Lebens ergeben. Freilich läßt sich auch hier die Richtigkeit des apriorischen Satzes der Vernunft aufrecht erhalten, wenn man das Christentum in seinen religiösen Ideen als Christentum leugnet und das wenige, was von Moral da ist, als das wahre Christentum proklamiert, d. i. wenn man die Kirchen- und Dogmengeschichte moralisiert; dann hat man wieder, was zu beweisen war, Vernunftidee und Offenbarung, apriorische Moralreligion und aposteriorischer Geschichtsbeweis stimmen überein. Dies ist der einfache Kunstgriff der Moralisten, die durchsichtige Strategie dieser Vernünftler; die Geschichte stimmt sofort mit der Vernunftidee, man moralisiere nur ihre Betrachtung; die Bibel stimmt sofort mit der Vernunftidee, man moralisiere nur ihre Auslegung.

Wir sehen also bei Stäudlin, daß er die Idee des Reiches Gottes nicht zum grundlegenden Prinzip seiner Glaubenslehre machen will, sondern sie als moralische Vereinigung der Menschen und diese als Kirche in Übereinstimmung mit Kants Religionslehre faßt; dabei betrachtet er alle religiösen und ethischen Ideen subjektiv nur unter dem Gesichtspunkt des Endzweckes, also im teleologischen Sinne.

13.

Die durch Kant hervorgerufene, von Herder so erbittert bekämpfte neue Bewegung unter den theologischen Gelehrten hatte

zur Folge, daß sich nicht nur neue Parteien bildeten, die sich gegenseitig befehdeten, sondern daß auch eine allgemeine Verwirrung in den alten Parteien einriß, die selbst nicht klar sahen, was es mit dieser neumodischen Theologie für eine Bewandtnis habe. Denn zuerst führte sich diese als eine Kantische Partei ein, zusammengehalten von dem gemeinsamen Entschluß unter der Annahme der Richtigkeit der kritischen Ideen an die theologische Arbeit zu gehen. Die Naturalisten wie Supranaturalisten erschienen als ihre natürlichen Gegner; aber bald stellte sich heraus, daß ja eigentlich mit der Einführung der Kantischen Philosophie keine neuen Fragen und Probleme in die Theologie eingeführt waren, sondern daß nur der Gesichtspunkt verändert war, unter dem die alten Stoffe betrachtet wurden. So war es begreiflich, daß sich die einen trotz ihrer kritischen Ansichten den Supranaturalisten näherten, die sie freilich ihrerseits mit Mißtrauen empfingen, während die anderen den alten Naturalisten und Moralisten an die Seite traten, von denen sie allerdings mit ihrer neukappadozischen Sprache auch nicht recht als ebenbürtig geschätzt wurden.

Wir hatten gesehen, wie bei Herder die natürliche Abneigung gegen jedes Bestreben, das Eigenartige zu nivellieren und das Volkstümliche zu verwischen, der Grund war, die Idee von einem moralischen Reich Gottes abzulehnen. Bei den von Kant unabhängigen Supranaturalisten lag der Grund darin, daß der biblische Gebrauch dieser Idee, wie die Lexikologen lehrten, ein sehr schwankender war, und daß der traditionelle Glaubensgehalt sich auf keine Weise voll und unverkürzt mit dieser Idee verbinden ließ. Allerdings wird die Lehre vom Reiche Gottes auch hier behandelt, aber eben nur als einzelner Lehrpunkt da, wo er noch heute behandelt zu werden pflegt, nämlich beim königlichen Amt Christi. In diesem Zusammenhang finden wir die Lehre vom regnum dei noch bei Augusti im System der christlichen Lehre (Jena 1809). Der theologische Naturalismus dagegen zeigt überhaupt kein Interesse für diese Idee, denn er führt alle Offenbarung auf die Beobachtung der Natur und der Sinnenwelt zurück.

Anders steht es nun mit den Kantischen Theologen; wir haben in Stäudlin den Vertreter der einen Richtung kennen gelernt und gesehen, daß er von der Reichsgottesidee allerdings nicht absehen kann, aber sich doch hütet, sie als Zentralbegriff in die Dogmatik einzuführen, obgleich er sich durchweg jener teleologischen Betrachtungsweise bedient, für die dem Philosophen die Reichsgottesidee die passende Formel schien. Es ist diese Richtung nicht unzutreffend als historischer oder Offenbarungs-Rationalismus bezeichnet*) worden, sofern er Vernunft und Schrift prinzipiell vereinigt und als Quelle der Theologie betrachtet.

Wie aber steht es nun mit jenem mystischen Rationalismus, der an den vielen Wundern, Unbegreiflichkeiten und Geheimnissen des Christentums keinen Anstoß nimmt, oft sogar darin etwas findet, was ihm den eigentümlichen Vorzug vor jeder natürlichen Religion verschafft? Es herrscht hier eine seltsame Verquickung der scheinbar unvereinbarsten Elemente. Diese Theologie will nicht rationalisieren, macht aber den Anspruch darauf, populär zu werden. Sie will allgemein verständlich und vollkommen wahr sein; um das zu leisten, muß sie sich aus dem theoretischen Wissen zurückziehen und praktisch werden d. i. sich auf die Moral gründen. Der dunkel im Herzen als Ahnung liegende Glaube an Gott bedarf der Bestätigung durch eine positive Religion, durch eine Bekanntmachung oder Offenbarung Gottes. Sie kündigt sich also schon durch ihren Begriff als theoretisches Geheimnis an und muß deshalb aus lauter Geheimnissen bestehen, durch die freilich, weil uns das Organ dazu fehlt, die Einsicht in das Übersinnliche nicht vermehrt wird. Gerade das Wunder ist also das eigentliche Element des Glaubens; darin liegt die Beweiskraft für den gemeinen Mann, nicht in Verstandesschlüssen. Demgemäß muß jeder Religionslehrer von der Wirklichkeit der Wunder überzeugt sein, sonst kann er kein christlicher Religionslehrer sein. Die Wunder sind aber

---

*) Vgl. hierzu Flügges „Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf die Theologie", und Ammons „wissenschaftlich-praktische Theologie".

praktisch d. h. nicht etwa theoretische Erklärungsgründe natürlicher Erscheinungen, um den Verstand einzuengen, sondern ideale Gründe des theoretisch Unerforschlichen, die nur dazu dienen, dem Menschen ein Symbol zu geben, das ihn nicht theoretisch befriedigen, sondern praktisch beruhigen soll. In diesem Zusammenhang wird dann die Lehre von der Versöhnung als das allerwichtigste Geheimnis der christlichen Religion vorgetragen. Es ist klar, daß hier die Theologie die „Kritik der Urteilskraft" ganz aus dem Spiel lassen kann und nichts zu beweisen braucht, denn die Lehrsätze sind dem Felde der natürlichen Einsicht ganz entrückt. So sagt Gottlob Christian Storr in seinen „Bemerkungen über Kants Religionslehre (§ 5 S. 21): „Es bleibt dabei, daß die theoretischen Belehrungen der Bibel von göttlichen und übersinnlichen Dingen nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie nicht geleugnet werden brauchen," ja, seiner Meinung nach, verfahren die inkonsequent und werden ihren Grundsätzen ungetreu, die die Wunder und geheimnisvollen Lehren verwerfen. Da er die Idee einer moralisierten Gesellschaft, deren Glieder dem Moralgesetz, das die Vernunft oder Gott durch die Vernunft vorschreibt, freiwillig gehorchen, als eine für das irdische Leben realisierbare ablehnt (Anhang S. 113), so wissen wir von vornherein, daß er auch die Idee des Reiches Gottes im Kantischen Sinne nicht brauchen kann. In der That tritt sie in seinem System: doctrinae christianae pars theoretica wieder in die gewohnte Stelle zurück und wird (S. 262) im Abschnitt über das regnum Christi regium behandelt. Er ist ein klassisches Beispiel dafür, mit welcher Naivität die Resultate der Kritik der reinen Vernunft benutzt werden, um sich alle Glaubenssätze durch Versetzung derselben in ein der menschlichen Einsicht unzugängliches Gebiet zu retten, ohne daß dem Theologen auch nur der Gedanke kommt, daß die Wahrheit dadurch eine ganz andere wird und aufhört, das zu sein, was sie bei den übrigen Supranaturalisten sein will, nämlich Übereinstimmung des Denkenden mit dem gedachten Gegenstand.

14.

Wir haben zwar schon in Stäudlin einen Theologen kennen gelernt, der ganz im Kantischen Sinne lehrte, wenn auch überwiegend in gelehrten theologischen Kreisen wirkend; aber unsere Darstellung würde unvollständig bleiben, wollten wir einen Schriftsteller übergehen, der, wie kein anderer, auf die theologische und philosophische Bildung seiner Zeitgenossen Einfluß gewann. Unter den Händen Joh. H. Tieftrunks wurden die dunkeln Puppengespinnste des Königsberger Meisters lebendig und die lichten Schmetterlinge flogen ins Land. Er verstand es — und bewies damit sein volles Eindringen in den Geist des Systems — Kants Ideen mit überzeugender Klarheit in gefälliger, allgemein verständlicher Sprache vorzutragen. Mit seiner „Zensur des christlichen protestantischen Lehrbegriffes“ (II. Aufl. 1796) wirkte er auf Umbildung der theologischen Systeme hin. Sie glichen alle, wie er sagt (I, S. 370), bisher „technischen Aggregaten, künstlichen Zusammenstellungen“. Unter seinen zahlreichen, religionsphilosophischen Schriften wollen wir mit Rücksicht auf unsere besondere Absicht eine kleine Schrift vom Jahre 1789 näher ins Auge fassen, betitelt: „Einzig möglicher Zweck Jesu.“ Auch nach seiner Ansicht muß Gotteserkenntnis, soweit sie möglich ist, vom Willen Gottes abgeleitet werden. Soll dieser Gebot für den Menschen sein, so müssen wir ihn deutlich erkennen und unsere unverweigerliche Verpflichtung gegen denselben einsehen. Gott lieben heißt nichts anderes als seinen Willen thun, aber so, daß wir das Gebot seines Willens als wesentliche Handlungsart unseres Geistes erkennen. Da aber unsere übersinnliche Handlungsart durch die sinnliche Natur eingeschränkt ist, so verwandelt sich das Gesetz unseres Geistes in ein Gebot Gottes, das uns befiehlt, den Willen Gottes als das Gesetz unseres Geistes zu befolgen. Nur williger Gehorsam ist vor Gott giltig, darum muß die übersinnliche Handlungsart unseres Geistes mit dem Gebot Gottes in Eins fallen; nur wo dieses ist, kann ein Gebot auf Liebe gegründet sein. Das

Gebot hat das höchste Gut zur Absicht, dies soll durch die Kausalität des Willens erreicht werden und ist uns in dem Gebot aufgegeben: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig. Durch diese erhabenste Verbindung mit Gott sehen wir uns in ein ewiges Reich versetzt, welches Jesus das Himmelreich nennt, und der Mensch ist insofern darin, als er das Gesetz des Reiches als das seines Geistes anerkennt. „Dies ist die einzig richtige Bedeutung vom Reiche Gottes, und sie liegt so offenbar in seinem Gesetze, daß ich mich wundere, wie man sich so sehr darüber den Kopf zerbrochen und öfters so unnötig weit ausgeholt hat" (S. 50). „Herrlicher und vollkommener kann keine Verfassung sein, als wo in der eigenen Gesetzgebung jedes Unterthans zugleich der Wille des Oberhauptes enthalten ist und vollbracht wird." Sofern wir zum Reiche der Natur gehören, sind wir sterblich; unsterblich, sofern wir im Reiche Gottes sind. Dies ist das vollkommenste Ideal einer Regierung, wo mit dem Willen des höchsten Gesetzgebers zugleich die vollkommenste Freiheit des Unterthans besteht, und aller Gehorsam aus Liebe entquillt. Aber mit unserer Freiheit ist ein sinnliches Dasein verbunden und mit dem vollkommenen Gesetz ein unvollkommenes Vermögen. Hieraus entsteht ein doppelter Charakter, der der Freiheit und der der Natur; dort das Ding an sich, hier die Erscheinung; durch jenen Charakter stehen wir im Himmel, durch diesen auf der Erde. Demgemäß reicht alle unsere Erkenntnis von Gott nur so weit, als sie in notwendiger Beziehung zu unserem Sittengesetz steht, und unsere Theologie nur bis dahin, als das praktische Interesse eine theoretische Ergänzung annötigt. Das höchste Gut, das uns die christliche Lehre vorstellt, besteht in der vollkommenen Angemessenheit der Gesinnung an's Gebot Gottes, in der Heiligkeit; der Zustand eigener Zufriedenheit ist die Folge des Gehorsams. Wir haben als Christen eine gegründete Hoffnung und ein unerschütterliches Vertrauen auf die Providenz Gottes, daß, wenn auch aus unserem Gehorsam gegen Gott kein Rechtsanspruch abzuleiten ist, er dennoch, sofern er ein weiser Regierer ist, die synthetische Einheit von Frömmigkeit und Glückseligkeit bewirken wird.

Wie Tieftrunk, so nimmt auch Fichte das einzig richtige Verständnis des Himmelreichs für sich in Anspruch. Es wird sich empfehlen, da seine Ansichten mit den eben vorgetragenen sehr verwandt sind, sie hier in der Kürze anzuschließen. Er bezeichnet in seiner Staatslehre (Bd. 4, S. 531) das Himmelreich als den wesentlichen Einheitsbegriff des Christentums. Himmel bedeutet ihm das Übersinnliche, durchaus nicht Erscheinende, rein Intelligible, die Freiheit, das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie, die ist unser aller Mutter (Gal. 4, 26). Der Gegensatz ist das Erscheinende, Irdische, was da ist von der Welt. Jene Freiheit wurde durch Christus verkündigt als ein Reich der Freiheit und seiner Beherrschung von Gott (2. Tim. 1, 9 u. 10; 1. Joh. 1, 2); er hat das Leben und ein unvergängliches Wesen an das Licht gebracht. Der Mensch nimmt nur teil daran, wenn er mit gänzlicher Absterbung des eigenen Willens sich ihm hingibt. Wer sich zum Werkzeug des ewigen Gotteswillens macht, kann zur Stunde vom Tode zum Leben durchdringen. Wir sind in seinen Tod getauft und müssen, um im Himmel zu sein, der Welt absterben. Wer dies thut, der hat das Leben in ihm selber, der lebt in Ewigkeit, und über den hat der Tod keine weitere Gewalt (Joh. 8, 51; 1. Joh. 2, 17).

Himmel ist ewiges Leben, wer hier nicht dazu kommt, der nie. „Die Offenbarung dieses Reiches, die Einladung, Glieder desselben zu werden und die allgemeine Anweisung, wie dies zu machen sei, das ist das Wesen des Christentums, sein absoluter, ewiger, von der Zeit unabhängiger Zweck für alle Zeit. Daraus ist alles abzuleiten, darauf zurückzuführen."

Es liegt in dieser Auffassung des Himmelreichs ein mystischer Zug, der sich dann in der Hegelschen Spekulation noch verstärkt; jedenfalls bringt diese Spekulation das wesentliche Moment aller Religion viel reiner zu Tage, als jener landläufige Moralismus, der, seines Ursprungs vergessend, die Religion auf eine sekundäre Erscheinung herabsetzt. Es zeigt sich aber auch hier die Unangemessenheit der Sprache für das Intelligible, denn es wird das allgemeine Vernunftgesetz, das als Idee den reinen Willen bestimmen soll, zu-

gleich als Freiheit betrachtet d. i. als die absolute Kausalität und alleiniger Bestimmungsgrund für den Willen, diese Freiheit zugleich als das Reich Gottes; damit aber überschreitet die Vernunft ihre Grenze; sie sucht das Intelligible als ein Reich näher zu bestimmen, als ein übersinnliches, in welchem die übersinnliche Handlungsart des einzelnen mit dem Willen Gottes zusammenfällt. Mag man sich dies denken, wie man will, als eine durch gleiches Gesetz zur Einheit zusammengefaßte Verbindung vieler, oder als eine intelligible Weltordnung, oder als den harmonischen Akkord des Weltalls, oder wie sonst, immer wird man einen Gedanken darüber haben müssen, wenn man das Wort „Reich Gottes" einführt, kurz, man wird spekulieren müssen wie Leibniz oder Lotze; andernfalls hat man ein Wort gebraucht, das keinen Sinn hat.

In Wahrheit hat Kant zur Einführung der Reichsgottesidee in diesem Zusammenhange Anlaß gegeben. In dem Abschnitt, in welchem er in der „Kritik der praktischen Vernunft" das Dasein Gottes als ein Postulat der praktischen Vernunft behandelt, nimmt er die aus der christlichen Sittenlehre stammende Idee des Reiches Gottes auf, in welchem Natur und Sitten durch einen heiligen Urheber in eine Harmonie kommen, die jeder von beiden für sich selbst fremd ist. Diese Harmonie und Verbindung von Glückseligkeit und Tugend heißt dann bei Kant das Reich Gottes. Hier soll nur daran erinnert werden, daß, wie wir früher gezeigt haben, Kant in seiner Religionslehre die Formel vom Reiche zur Bezeichnung der moralischen Vereinigung, der unsichtbaren Kirche verwendet.

15.

Wir haben in den vorangehenden Untersuchungen zu zeigen gesucht, daß die Idee des Reiches Gottes sich überall da wie von selbst einfand, wo eine Welt- und Lebensansicht teleologisch gestaltet war. Sie tritt in den Spekulationen endlich verwaschen und abgeblaßt auf und wird zu einem Schema, einer Formel. Sie hat keinen festen, logisch bestimmbaren Inhalt und Umfang, sondern dient zum Ausdrucke bald für die Verbindung verschie-

dener Ideen, bald für die mögliche oder wirkliche Vereinigung verschiedener Menschen, immer aber steht sie im engen Zusammenhang mit der Betrachtung der Welt unter dem Gesichtspunkt des Zweckes. War es eben dieser Gesichtspunkt, der Stäudlin veranlaßt hatte, die Reichsgottesidee als Zentralbegriff für das dogmatische System abzulehnen, so entstand doch die Frage für die nicht unmittelbar der spekulativen Schule angehörigen Dogmatiker, ob sich jene Idee nicht in einem begrifflichen System als Grundidee empfehle, durch deren Benutzung eine einheitliche Gedankenverknüpfung sich erzielen ließ. Wir dürfen deshalb der Untersuchung nicht aus dem Wege gehen, ob nicht die Idee als ein gestaltendes oder wenigstens ordnendes Prinzip von den Theologen der Folgezeit benutzt worden ist.

In der That finden wir das, was wir suchen, schon bei dem Jenenser Professor Schott. Er veröffentlichte im Jahre 1811 seine Schrift: „Epitome theologiae Christianae dogmaticae". Er hält unsere Idee für sehr geeignet, um nach ihr die einzelnen Glaubenslehren zu gruppieren und miteinander zu verknüpfen. Sie ist ihm die Idee, die im ganzen Bereich der die christliche Lehre ausmachenden Ideen, Ansichten und Pflichten die erste Stelle einnimmt, so daß alle Lehren dahin als auf ihr Zentrum gravitieren. Von einer Ableitung der Idee aus der Vernunft ist hier nicht die Rede. Sie ist ihm mehr als die Schnur, die das lockere Bündel der Glaubenslehren äußerlich zusammenhält; sie wird ihm zunächst zu einem Einteilungs- und Ordnungsprinzip, aber doch so, daß manche Lehre in neue und ungewohnte Relation zum Ganzen tritt. Während er die Theologie und Anthropologie im ersten Teil soweit berücksichtigt, als ihre Lehren als notwendige Voraussetzung des Reiches Gottes angesehen werden können, bemüht er sich im zweiten Teil alle Glaubenssätze mit dem Reiche Gottes in unmittelbare Verknüpfung zu setzen, indem er die Person Jesu, sein Werk, die vom Menschen zu erfüllenden Bedingungen und den Beistand, den der dreieinige Gott hierbei leistet, nacheinander untersucht. Es gelingt dies dem Verfasser um so leichter, als er den Begriff des Reiches Gottes ganz allgemein definiert als die göttlichen, im

inneren Zusammenhang stehenden, auf ein und denselben Heilszweck abzielenden Einrichtungen (S. 164). Aber wir sehen auch zugleich das Prinzip über die Gestaltung der Sätze Gewalt gewinnen, indem es nicht nur die einen hervor- und andere bis zum Verschwinden zurücktreten läßt, sondern auch neue formiert, wie die über Begriff, Umfang und die vorzüglichsten Güter des Reiches Gottes und die Ideen der Unsterblichkeit, des ewigen Lebens und der Auferstehung so daraus ableitet, daß sie im dogmatischen Zusammenhange neugestaltet erscheinen. Im Schmelzofen des Prinzips sind einige Ideen umgegossen, und unter dem schweren Hammer desselben in neue Formen geschweißt. Hier findet sich keine Teleologie, weder eine unter dem Gesichtspunkt des Zweckes angestellte Betrachtung der Natur und Geschichte, noch die Beziehung eines religiösen Zustandes auf die Pflichten und Aufgaben. Immerhin ist es geglückt, die Mannigfaltigkeit des Stoffes von einer Idee abhängig zu machen und auch das Widerstrebende unter ihr Joch zu beugen; wobei allerdings nicht übersehen werden darf, daß ihr selbst ein weiterer Sinn gegeben ist, der ihr streng genommen nicht beiwohnt.

In den rationalistischen Kreisen, in denen die Dogmatik meist zu einer biblischen Dogmatik, zu einer Dogmatik oder Religion Jesu zusammengeschrumpft war, bot freilich die Behandlung des religiösen Stoffes unter dem Gesichtspunkt des Reiches Gottes keine Schwierigkeit. Da man die Lehren aus ihrer geschichtlichen Entwickelung zu begreifen suchte, finden sich hier die ersten tastenden Versuche, wie z. B. in de Wettes „biblischer Dogmatik“, die Dogmatik des Judentums, die Jesu und die der Apostel jede für sich darzustellen und aus dem Gange der Entwickelung ihre Eigentümlichkeit zu verstehen. Als Mittelpunkt der Religion ist nach de Wette (S. 227) bei Jesu die Lehre vom Reiche Gottes, d. i. „von der Weltregierung oder der Realität des höchsten Gutes“, nicht zu verkennen. Aber auch die früheren Epochen des religiösen Lebens wurden nach wie vor unter die leitende Idee des Reiches Gottes gestellt, und so kam man aus dem Widerspruch nicht heraus, daß Jesus der Stifter eines Reiches sein sollte, das in

Wahrheit schon immer bestanden hatte. Spekulative, von der Idee einer fortlaufenden Offenbarung beherrschte Theologen, wie Marheinecke in seinen „Grundlehren der christlichen Dogmatik", halfen sich aus diesem Dilemma, indem sie die eigentliche Stiftung des Reiches durch Jesum preisgaben. Er sagt (S. 274): „Das Christentum ist seinem Wesen nach vollkommen eins mit demjenigen, was im Heiden- und Judentum als Religion anzusehen ist." „Es gibt überhaupt dem Wesen nach nur eine Religion." „Hingegen in Ansehung der Form, welche in Christi Person und Lehre die Religion annahm, unterscheidet sie sich streng von allem vor ihm Vorhandenen." Und die Aufgabe Jesu? Er wies hin (S. 308) „auf dieses von Ewigkeit her daseiende Reich Gottes." „Durch sein Leben und Sterben vollzog er die Einweihung und Aufnahme der Welt in dasselbe auf eine zeitlich ewige Weise." Und endlich ist das Reich Gottes in Christi Sinn und Geist (S. 452) „jene erhabene Theokratie, in welcher er kraft seines Geistes die Welt regiert" und fällt demnach zusammen mit der christlichen Kirche.

Es fehlt uns noch zur Vervollständigung des Bildes die Analyse einer Religionslehre, wie sie in den populär-rationalistischen Kreisen üblich war. „Die Religion Jesu Christi" (Halle 1827) von Christian Friedrich Boehme kann in diesem Betracht als Typus dienen. Auch er trennt Jesu Religion von der seiner Jünger. Jesus war nach ihm Stifter einer Kirche, einer religiösen Gesellschaft, deren beständiges Oberhaupt er bleibt. Sie soll die ganze Menschheit umfassen. Der Regent dient diesem Gottesstaat anstatt des Gesetzes, wie denn auch die Sprüche und Befehle im Namen und in der Kraft desselben von ihm ausgehen. In ihm wird die Religion lebendig und in Person dargestellt. Wie die Glückseligkeit, welche durch den vollkommensten Menschenstaat verschafft werden kann, im Besitz und Genuß der bürgerlichen Freiheit besteht, so beglückt auch der christliche Gottesstaat durch einen Freiheits- und Heilszustand, dessen wir durch echte Religiosität würdig und fähig werden. Wenn die Religion Jesu nach ihrem Geiste betrachtet wird, so ist objektiv die Tugend, subjektiv ein inneres Licht die Maxime aller religiösen Erkenntnis. Ohne Tugend

keine Glückseligkeit, aber jene ist die erste; die Umkehrung wäre ein falscher Religionsgeist, religiöser Eudämonismus. Das Widerspiel, in welchem dieser und der rechte religiöse Ethizismus stehen, beschreibt Jesus in den Worten: Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. Deshalb ist das Sprüchwort wahr: Des Menschen Wille ist sein Himmelreich. Es gibt nur eine Religion für alle. Dies wird genügen, den Geist dieser Religionslehre zu charakterisieren. Die geschichtliche Offenbarung läßt sich natürlich nicht anders denken, als völlig zusammenfallend mit der Offenbarung der Vernunft. Die Religion ist daher nach Boehme nichts anderes, als was sonst Moral genannt wird.

16.

War es denn nun nicht möglich, das Gute und Wahrhaftreligiöse, was ein jeder als solches empfand, und was schon bei Tieftrunk eine so reine Ausbildung gefunden hatte, festzuhalten und es doch zugleich mit dem reichen, positiven Glaubensinhalt zu erfüllen, dessen das Christentum nicht entraten konnte? War es nicht möglich, auch die Reichsidee dabei zu verwenden und sie im Sinne des Epheser- und Kolosserbriefes nur als eine organische Verbindung aller durch Liebe und Glauben Verbundenen aufzufassen? Für diesen Gebrauch konnten allerdings die synoptischen Berichte nur in einigen Stellen herangezogen werden. Jedenfalls mußte es möglich sein, eine Dogmatik nach dieser Idee zu gestalten. Franz Theremin glaubte es. In seiner Lehre vom göttlichen Reiche (Berlin 1823)*) machte er den Versuch, das Reich Gottes als eine Verbindung aller Guten sowohl mit Christo und seinem Vater, als auch untereinander darzustellen. Es besteht schon jetzt vollkommen im Himmel, unvollkommen hier auf Erden durch die Bande der Liebe. Theremin meinte so die Möglichkeit zu gewinnen, der christlichen Ethik, indem er ihre Ideen aus der Reichsgottesidee ableitete, eine größere Vollständigkeit, Würde und Ord-

---

*) Vgl. die Kritik von C. J. Nitzsch (System der christl. Lehre) S. 119.

nung zu verschaffen. So achtbar der Versuch ist, so dürfte das Ergebnis doch nicht ganz befriedigen. Denn das Reich Gottes wird zunächst als ein Idealstaat gefaßt, dessen Bürger jeder einzelne werden soll, zuweilen aber auch als Rechtbeschaffenheit des Subjekts, in welchem die Liebe als höchstes Prinzip wirkt. Diese Unklarheit ist um so verhängnisvoller, als sie im Prinzip liegt. Es gelingt aber auch nicht, die Glaubenslehren aus unserer Idee einwandfrei abzuleiten. Besonders auffällig zeigt sich dies im Kapitel von der Erlösung. Er kommt zu dem paradoxen Satz: Gibt es ein göttliches Reich, so ist auch die Gottheit in menschlicher Gestalt auf die Erde gekommen; geschah dies letztere nicht, so ist auch an kein göttliches Reich zu denken. Die Liebe ist ihm die höchste und einzige Tugend. Sie nimmt vier Gestalten an: 1) Frömmigkeit oder Anschauen Gottes; 2) Vertrauen oder Eingehen in den Willen Gottes; 3) Nächstenliebe oder Bereitwilligkeit, das für andere zu thun, was wir wünschen, daß sie für uns thäten; 4) Mäßigung oder Unterwerfung der Neigungen unter die Liebe. Von hier aus schärft sich sein Auge auch für die Beurteilung des sonstigen Inhalts des Weltbewußtseins. Besonders ist es die Kunst, die bei bestimmter Beschaffenheit zur Beförderung des Reiches Gottes beitragen kann. Er fordert aber keineswegs Erregung religiöser Gefühle oder Einschärfung sittlicher Vorschriften als unmittelbaren Zweck derselben und gewinnt so einen ethischen Standpunkt, der ihm jeder edleren Kunst gerecht zu werden gestattet. Es fragt sich nun: Wie ist denn dieser subjektive Bewußtseinsinhalt mit der Offenbarung in Verbindung zu setzen? Hier bietet er uns nichts Neues. Er verknüpft in der uns wohlbekannten Weise Offenbarung und Vernunft. Zugegeben ist: Man kann sich ein göttliches Reich denken. Aber wer verbürgt uns, daß es auch ausgeführt ist? Das kann nur eine göttliche Kundgebung. Deshalb ist die Offenbarung notwendig, nicht um die Überzeugung der Vernunft zu beglaubigen, sondern um für Dinge, die die Vernunft zwar vorstellen aber nicht beweisen kann, den thatsächlichen Beweis zu erbringen. In diesem Zusammenhange wird dann der Glaube ein auf Offenbarung gegründetes „Wissen“.

Wir sehen hier den letzten größeren Versuch, den dogmatischen und ethischen Stoff in der Idee des Reiches Gottes zusammenzuschließen. In den teleologischen Systemen Hegelscher Observanz hatte man sie auch fallen lassen und mit Recht, denn in der Religionsphilosophie Hegels war das Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes zwar noch benutzt, aber nur wie ein Titel, eine Überschrift, die auch ohne Kürzung des Gehaltes gestrichen werden und zur Verständigung über den Inhalt in keiner Weise dienen konnte. Mit dem Eintritt der Schleiermacherschen Theologie trat sie überall ungefähr in die Schranken zurück, in denen sie sich von jeher im Glaubenssystem gehalten hatte.*) Plötzlich und um so überraschender für alle Parteien trat da Ritschl mit einem theologischen System auf, das lange nach allen Seiten erwogen und im einzelnen genau formuliert, in schwerer philosophischer und dogmenhistorischer Rüstung eine in der protestantischen Theologie beispiellose Erregung und Verwirrung hervorrief. Da erschien die Reichsgottesidee aufs neue, wie es schien, Herz und Zentrum des ganzen Systems, in unauflöslichem Zusammenhange mit allen leitenden Ideen. Wir sind an den Punkt unserer Untersuchung gekommen, wo es notwendig wird, uns die aus dem Gang der Entwickelung erschlossenen Ergebnisse noch einmal zu vergegenwärtigen, denn wir wollen sie zum besseren Verständnis der Theologie als Leitfaden und Orientierungsmittel benutzen, aber nicht etwa zu einer Widerlegung des Systems, das nur durch Aufstellung eines andern widerlegt werden könnte, sondern zur Lösung der immer sich gleich bleibenden Aufgabe, die Reichsidee auch hier nachzuweisen und ihren Gebrauch in festen Umrissen zu zeichnen.

Es war die Neigung entstanden gemäß der Entwickelung, die in der Aufklärungszeit die Glaubenslehre genommen hatte, den Inhalt der Dogmatik und Ethik zu einem System zu verschmelzen. Es gab dazu zwei Motive. Einerseits war der Inhalt der Glaubenslehre so zusammengeschrumpft, daß neue, außer-

*) Über die spätere einschlägige Litteratur vgl. Köstlin, Stud. u. Krit. 1892 S. 402. (Vgl. auch C. J. Nitzsch System der christlichen Lehre S. 119.)

halb des bisherigen Kreises liegende Stoffe zur Füllung der Dogmatik herangezogen werden mußten. Natürlich lag nichts näher, als die ethischen Stoffe zu diesem Zweck in Anspruch zu nehmen. Anderseits glaubte man der Gefahr entgegenzuarbeiten, die durch die getrennte Bearbeitung der Disziplinen entstanden war, als könnte es einen christlichen Glauben geben, der nicht auch in jedem seiner Momente mit ethischem Handeln zusammenfiele. Man hoffte, damit der drohenden Gefahr der Erstarrung und Verknöcherung der Kirchenlehre entgegenzuarbeiten. So kam das Reich Gottes zu Ehren als die Idee, von der beide Gedankenreihen, die dogmatischen wie die ethischen, die objektiven wie die subjektiven, ihren Ausgang nehmen konnten. Sie war trefflich geeignet, die Blöße des Glaubens mit dem Mantel der Liebe zu bedecken. Ist hier auch nicht der Ort, die Frage gründlich zu beantworten, was denn den denkenden Geist gezwungen hat von jeher, Dinge, die im Leben immer zusammengehören und sich gegenseitig bedingen, in der Theorie zu trennen, so soll hier in Rücksicht auf neuere Versuche, die denselben Weg der Vermischung betreten haben, nur kurz angemerkt werden, daß es dasselbe wissenschaftliche Interesse ist, was Kant veranlaßte, zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu unterscheiden, was auch die besondere Behandlung der Dogmatik und Ethik von jeher begründet hat. Es ist nur das Interesse, durch Scheidung und Entgegensetzung der Begriffe die Klarheit des Geistes und deutliches Verständnis der Sache zu fördern. Das ist die eigentliche Absicht der Wissenschaft, wenn sie ihre Hilfslinien zieht, sie will das Einzelne, wie ein Geometer bei Vermessung des Landes, gegen einander abgrenzen und scharf umreißen, um das Ganze besser und klarer überschauen und überrechnen zu können. Darum wird es nicht dem Fortschritt der Theologie nützlich sein, wenn die beiden Disziplinen verschmolzen werden, und es ist nicht zu hoffen, daß auf diesem Wege ein besseres Verständnis der Sache erzielt wird. Vielmehr ist zu fürchten, daß, wenn man das aus klaren Begriffen gewonnene Gewebe des Systems zerreißt und statt dessen Ideen, aus produktiver Einbildungskraft erzeugte Ideen in das

Gewebe einschlägt, Unklarheit und Verworrenheit zunimmt. Alsbald verbreitet sich die Nebelatmosphäre eines Novembertages über das Ganze; wer da hineingerät, findet schwer wieder heraus, denn auch den schärfsten Augen entschwinden in dieser trüben, dicken Luft die scharf umrissenen Gestalten der realen Dinge. Wir haben gesehen, daß die Idee des Reiches Gottes keinen festen Inhalt und Umfang hat. Sie drückt bald die Verbindung der Menschen aus dem Motiv der Liebe aus, bald die Rechtbeschaffenheit des Subjekts aus dem Motiv des Glaubens; sie bedeutet bald das höchste Gut, als Verbindung von Glückseligkeit und Tugend, bald ein mögliches oder wirkliches moralisiertes Gemeinwesen; sie bezeichnet bald die Religion im allgemeinen, bald das Christentum im besonderen; bald die äußere sichtbare Kirche, bald die unsichtbare Gemeinde; bald die Gemeinde, die Jesus auf Erden gestiftet hat, bald die Weltvernunft, die in Gott gegründet ist; bald Anfang, bald Ende; bald Mittel, bald Zweck; bald Selbstzweck Gottes, bald Berufszweck Jesu; bald Ideal des Menschengeistes, kurz, sie bedeutet Vernunft und Offenbarung, Objekt und Subjekt, die Koinzidenz aller Gegensätze von Ich und nicht Ich, von Natur und Geist; die Idee bedeutet alles und darum — nichts; sie ist so vielsagend, daß sie nichtssagend wird. Abgesehen von den wenigen Versuchen, in denen die Idee mehr als Titel und Überschrift oder als Gruppierungs- und Ordnungsschema, denn als Prinzip Verwendung findet, hat sie ihre eigentümliche Stelle gerade in den spekulativen Systemen gefunden, die unter vorausgesetzter Identität von Vernunft und Offenbarung am Leitfaden der Offenbarung Welt und Geschichte ganz allein und ausschließlich nach ihrem Endzweck nicht begreifen, aber beurteilen. Sie ist die religiöse Formel für die Teleologie.

17.

Wenn wir unserer Aufgabe näher treten, den Gebrauch der Reichsgottesidee in Ritschls System im Lichte der Vergangenheit klarzustellen, so türmen sich plötzlich die Schwierigkeiten in unerwarteter Weise auf. Es muß hier soviel vorausgesetzt werden,

andernfalls würden wir vor lauter einleitenden Bemerkungen, die nötig sind, nicht zur Sache kommen. Was also thun? Darf beim Leser eine jahre- und jahrzehntelange Beschäftigung mit spekulativen Fragen vorausgesetzt werden? Wenn nicht, wie soll es möglich sein, die Aufgabe in einer befriedigenden Weise zu lösen? Jeder wird wissen, daß ein einmaliges Lesen der hier in Frage kommenden Werke ihn nicht erheblich gefördert hat. Weil sich die Sache so verhält, haben wir die geschichtlichen Skizzen vorausgeschickt und hoffen, daß die hier gewonnene Erkenntnis uns soviel Licht gewähren wird, daß wir die ausschlaggebenden Punkte deutlich verstehen. Wir schicken also keine Einleitungen voraus, bitten aber um die Erlaubnis, da, wo es nötig scheint, kürzere Bemerkungen einzustreuen oder auch ausführlichere Begründungen einzuschieben. An systematischer Geschlossenheit der Gedankenverknüpfungen liegt uns nichts; unser Absehen ist nur darauf gerichtet, die Aufgabe so zu lösen, daß wir den Gedanken Ritschls, aber auch den berechtigten Ansprüchen des Lesers auf einen logischen, klaren und deutlichen Vortrag gerecht werden. Wir greifen zum „Unterricht in der christlichen Religion“ und finden in § 5 das Reich Gottes an die Spitze des Systems gestellt, als wäre es das Prinzip, aus dem die ethischen und allerdings sehr dürftigen dogmatischen Sätze abgeleitet werden. Wer stutzte nicht bei der seltsamen Definition: „Das Reich Gottes ist das von Gott gewährleistete höchste Gut der durch seine Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde?“ Sonst pflegt man zu definieren: Das Reich Gottes ist ein Reich 2c., aber hier ist es das höchste Gut der Gemeinde. Da fällt uns ein, was wir aus der geschichtlichen Betrachtung gelernt haben. Es sind ja lauter alte, gute Bekannte, die wir hier finden. Ist doch das Reich Gottes Zweck der Verkündigung Jesu! Ist es doch als höchstes Gut auch hier nur so gemeint, „indem es zugleich als das sittliche Ideal gilt, zu dessen Verwirklichung die Glieder der Gemeinde durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise sich untereinander verbinden!“ Diese Ideen sind uns schon geläufig. Jener Satz Ritschls würde also, da das höchste Gut und die

Gemeinde ebenfalls als Reich Gottes bezeichnet werden, sich auf den logisch unmöglichen Satz reduzieren: Das Reich Gottes ist das Reich Gottes des Reiches Gottes. Also wäre Ritschl ein so unlogischer Kopf? Weit gefehlt: Wir befinden uns hier in einer andern Welt, nicht in der Begriffswelt, die dem Gesetze der Identität und des Widerspruchs unterworfen ist, in der es begriffliche Definitionen, logische Urteile und Schlüsse gibt, sondern in einer Ideenwelt, in der es sich nur um dialektische Verknüpfung und Vermittelung der gegebenen Ideen handelt. Eine solche Ideenlehre einen „Unterricht" zu nennen, ist allerdings gegen den Sprachgebrauch, denn dieser setzt den Gebrauch bestimmter Begriffe voraus, die sich nach Inhalt und Umfang klar verdeutlichen lassen, und ohne die ein Wissen nicht erzielt werden kann. Wenn Ritschl weiter sagt: „Jener Sinn des Begriffes wird deutlich durch die in ihm zugleich ausgedrückte Aufgabe," so ist der Gebrauch des Wortes „Begriff" ebenfalls gegen den Sprachgebrauch, der „Idee" statt „Begriff" setzen müßte. Also wäre Ritschl so ungewandt im sprachlichen Ausdruck? Oder triebe wohl gar ein böses Spiel mit Worten? Oder wohl gar dolose Falschmünzerei? Nichts von alledem. Aber wie ist es denn zu verstehen? Schon hier kommen wir leider in die unbequeme Lage, zur Verständigung über die bei Ritschl aber auch in seiner Schule übliche Sprache ein Wort der Verständigung zu sagen.

Eine Vokabel der Sprache ist zunächst nur ein Zeichen, ein Symbol, bei dem sich die Menschen anheischig machen, eine Sache wiederzuerkennen; ist die Sache eine sinnlich wahrnehmbare, so verbinden sie mit dem Worte ungefähr denselben Begriff; ist die Sache aber eine abstrakte, über- oder unsinnliche, so hat schon der Dichter recht: „Ihr müßt mich nicht durch Widerspruch verwirren! Sobald man spricht, beginnt man schon zu irren".

Es ist deshalb sehr schwer, wenn sich zwei Menschen, es sei denn, daß sie denselben Bildungsgang gehabt haben und einer Schule angehören, über religiöse Dinge theoretisch auch nur verständigen wollen. Denn je dunkler die Region der Seele ist, die sich mitteilen will, je inhalt- und umfangreicher der Vorstellungs-

kreis, je erregter und enthusiastischer das Gemütsleben, desto unwahrscheinlicher ist es, daß das einem seelischen Vorgang adäquate Symbolwort auch in der Seele des anderen dieselben Vorgänge, die gleichen Vorstellungsreihen erzeugt, durch deren Dasein erst der Terminus richtig verstanden werden kann. Es war der unschätzbare Vorteil unserer traditionellen Dogmatik, daß alle Begriffe, weil Begriffe und historisch geworden, mehr oder weniger fest umschrieben waren. Die allgemeine Bildung der theologischen Kreise ist in dem Augenblicke auf's äußerste gefährdet, wo ihrem Wesen nach unbestimmbare Ideen an die Stelle der Begriffe treten, denn sie beruht formell darauf, daß man mit gleichen Wortbildern auch gleiche Vorstellungen verbindet. Nun kommt noch der eigentümliche Umstand hinzu, daß gerade in unserem Jahrhundert, infolge der sich überstürzenden Spekulationen, eine Veränderung und Umformung spekulativer Allgemeinbegriffe stattgefunden hat, wie niemals früher. Philosophische Wörterbücher sind deshalb geschrieben worden. Begriffe wie Verstand, Urteilskraft, Wille, Offenbarung, Glaube, Erfahrung, Freiheit, Vernunft, theoretische, praktische, Denken, Erkennen, Wissen und tausend andere werden bei Ritschl und seinen Schülern nicht nur in veränderter, sondern zum Teil in einer dem ursprünglichen Sinn entgegengesetzten Bedeutung gebraucht. Darum und nur darum ist es von äußerster Wichtigkeit, zu wissen, welcher philosophischen Schule der Theologe angehört, weil der volle Sinn des gebrauchten Wortbildes sich erst aus der eigentümlichen Stellung erschließen läßt, die es im Begriffsgewebe einnimmt.

Besonders schwierig wird die Sache dadurch, daß die Anhänger der Schule, weil sie alle Gedanken in ihrer Schulsprache ausdrücken, gar nicht ahnen, daß sie in einer aus dem alten Sprachmaterial umgebildeten neuen Sprache reden und äußerst erzürnt sind, wenn man solches behaupten würde. Dies gilt allerdings von denen am wenigsten, die wie der Dogmenhistoriker durch ihre Studien mit dem Sprachgeist am meisten in Fühlung bleiben. Jede Sprache ist ein mehr oder weniger logisches Produkt; ist Becker (vgl. seinen Organismus) darin zu weit ge-

gangen, so ist es doch unbestritten, daß das Denken sie erzeugt hat, und noch heute lernen die Schüler an ihr und durch sie denken. Hier aber kann die Sprache, in das Gebiet des dunkeln Fantasielebens versetzt, in einer Darstellung, die die logischen Formen des Denkens (theoretischen) grundsätzlich verschmäht, nicht zu ihrem Recht kommen. In der Dialektik der Gedanken (nicht Begriffe), die nicht nach den Gesetzen logischer Einteilung und Gliederung, Erklärung und Begründung, sondern nach der Regel von These, Antithese und Synthese verläuft, wird das Satzgefüge ein anderes und die Satzverbindung wird lose, locker und unbestimmt schwebend. Je einfacher die Gedanken, desto geheimnisvoller, rätselhafter (für den Verstand) wird der Ausdruck. Es ist diese Sprache Ritschls von ihm mit Zuhilfenahme Lotzeschen und Kantischen Sprachmaterials ausgebildet, eine Leistung von eminentem Scharfsinn, von einer Erfindungskraft ohnegleichen; aber der Leser täusche sich nicht; eine fremde Sprache ist sehr viel leichter zu lernen, als diese scheinbar deutsche, denn dort knüpfen wir leicht an das neue Wortbild den bestimmten Sinn, hier aber, wo dem alten Wortbild der neue Sinn untergelegt ist, erfordert es eine übermenschliche Anstrengung des Geistes, dauernd den doppelten Sinn festzuhalten und beim Gebrauch des neuen Sinnes nicht in den alten zurückzufallen. Wer ausschließlich in diesem neuen Sinn die Gedanken fortzuspinnen Amt und Beruf hat, wie der Dogmatiker, verliert den alten Sinn des Wortbildes allmählich ganz aus den Augen und ist im Innersten überzeugt, daß ihm ein bitteres Unrecht angethan wird, wenn man ihm sagt: Du redest unverständlich. Die Umbildung der Sprache erstreckt sich auf alle religiösen (dogmatischen) Begriffe ohne Ausnahme, d. i. allen Wortbildern wird ein neuer Sinn untergelegt, ja vielen, wie Gottheit Christi, Allmacht, Allgegenwart, Wunder, Offenbarung, Weltschöpfung u. s. w. der konträre; aber sie erstreckt sich auch auf alle Sprachformen, bis auf die kleinsten Partikel. Jeder Leser wird bemerken, daß Konjunktionen wie: weil, da u. s. w. fast nie gebraucht werden, weil sie nur im Schema der wirkenden Ursache möglich sind. Auch: also, daher u. s. w. bezeichnen hier

keinen logischen Schluß, sondern verknüpfen nur die außerhalb der Denkformen schwebenden Ideen und reihen sie nach dem Schema der idealen Ursache aneinander. Wahrhaft erfinderisch ist Ritschl in der mannigfaltigen Formulierung unbestimmter Wendungen und Verbindungen, die derjenigen Region entsprechen, in der wir uns bewegen, dem reinen Äther abstraktester Fantasie, in dem die reinen Ideen hinschweben, entbunden alles Geisteszwanges, frei von allen Denkformen, von allen Gesetzen, an die das gemeine Denken gebunden ist. In dieser Region „orientiert sich nur ein Gedanke an dem anderen", hier heißt es nicht mehr: dadurch, daß; deswegen, weil, sondern es heißt: „im Verhältnis dazu, daß". Die Dinge werden nicht bestimmt, es kommen nur Merkmale derselben in Betracht; Gedanken werden als Formeln aufgestellt und erläutert, ein Gedanke schließt den anderen ein oder aus, bildet einen Maßstab für ein Verhältnis der anderen oder steht in direkter Analogie mit anderen oder bildet das Korrelat von anderen u. s. w. Hier hängt alles von der richtigen Problem- und Fragestellung ab. Niemals ist die deutsche Sprache einer solchen Verrenkung ihrer Glieder und Verbiegung aller Begriffe unterworfen worden, als bei Ritschl; er hat die von Hegel geübte Vorsicht nicht gehabt, für neue Gedanken auch neue Wortbilder zu schaffen, obgleich hier die Nötigung viel größer ist als dort, da er sich ausschließlich auf dem Gebiet der dialektischen Fantasie (reflektierenden Urteilskraft) bewegt.

18.

Wir hatten den Faden der Untersuchung fallen lassen müssen, weil uns jene bekannte Definition oder richtiger Explanation des Wortes „Reich Gottes" zwang, zu ihrem Verständnis über die dialektische Sprach- und Gedankenbildung Ritschls eine Bemerkung zu machen. Indem wir den Faden wieder aufnehmen, werden wir sofort bemerken, wie jene Ideen, als dogmatische Begriffe gefaßt, uns unter den Händen zerfließen. Denn jene durch Gottes Offenbarung in Christus gestiftete Gemeinde hat sich schon in § 8 unmerklich

in die in der christlichen Gemeinde versammelte Menschheit umgesetzt, und in § 11 ist es der Wille Gottes, „der insbesondere eine Gemeinde von Menschen zur religiösen Gemeinschaft mit ihm selbst und zur sittlichen Gemeinschaft untereinander bezweckt". Dies moralische Gemeinwesen ist uns schon bekannt. Hier ist das Reich Gottes also kein Ideal, auch kein höchstes Gut, sondern es ist mathematisch dargestellt ein Kreis, der viele oder alle Menschen umfaßt am Ende der Dinge, ein Kreis, der in seinem Anfang die von Christus gegründete Gemeinde des Reiches Gottes (vgl. Unterr. § 25) ist, die sich in konzentrischen Kreisen allmählich ausbreitend, endlich jene allumfassende Gemeinde Gottes bildet. Überlegen wir einen Augenblick. Dies Reich Gottes ist also eine Idee Gottes, uns in Christo geoffenbart, zu deren Verwirklichung die Gemeinde berufen ist. Dieser geht die Idee auf, und das Ideal des Reiches Gottes erfüllt sie. Hiergegen ist zu sagen: Ein Ideal kann nur einem Individualbewußtsein aufgehen. Wenn man im übertragenen Sinne von einem Ideal spricht, das der Gemeinde vorschwebt, wie hier, so kann dies Ideal in jedem Einzelbewußtsein nur seine Identität bewahren mit allen übrigen bei der Annahme einer identischen Vernunft und Offenbarung für jeden einzelnen. Hier kommen wir wieder in ein bekanntes Fahrwasser. Alle Güter, selbst die Sündenvergebung, gelten nur der Gemeinde d. i. der vernünftigen Menschheit. Vergebens suchen wir für die einzelne Seele ein Asyl. Sie kommt überhaupt nicht in Betracht; und doch muß sie zuerst in Frage kommen, denn ehe das Ideal nur als ein Gemeindeideal gedacht werden kann, muß es bei jedem einzelnen subjektiv sein. Nach § 37 ist ja deshalb das Reich Gottes auch wieder subjektiv gemeint, nämlich als das Ziel subjektiver Vollkommenheit für den einzelnen, was jeder an sich und in sich verwirklichen soll. Im Gegensatz zu jenem Kreis würde sich hier das Reich Gottes mathematisch als ein Punkt betrachten lassen, und die Richtung des sittlichen Willens auf das Ziel mit einer Linie. Ist das logisch dasselbe? Lassen sich disparate Dinge mit einem Worte bezeichnen? Jene in Christo gestiftete Gemeinde ist nach § 9 eine unsichtbare Verbindung der Menschen

aus dem Motiv der Liebe. Hier haben wir wieder den praktischen Gebrauch des Wortes wie bei Herder. Wir dürfen nun schon mit einiger Sicherheit schließen, daß Ritschl auch in jenen Widerspruch verfällt, dem Marheinecke so vorsichtig aus dem Wege ging, daß das Reich Gottes in und mit der christlichen Gemeinde gegründet wird, während es doch schon längst da war. In dem Artikel „Reich Gottes" (der Herzogschen Realencyklopädie), sagt er: „Der Gedanke, welcher den Mittelpunkt der Verkündigung Jesu bildet (Mark. 1, 15), beherrscht schon die Religion des A. T.'s; ja er ist ein Besitz, welcher dieser Religion und den Religionen der den Israeliten benachbarten Völker gemeinsam ist". Trotzdem heißt es am Schluß des Artikels: „Die Gemeinde der Gläubigen ist im Unterschied zur Kirche Reich Gottes als Subjekt des gegenseitigen Handelns ihrer Glieder aus dem Motiv der Liebe". Hiermit vergleiche man die Definition des Reiches Gottes im Unterschied zur Kirche (in Lehre von der R. u. V. 3, S. 245): Reich Gottes sind die an Christus Glaubenden, sofern sie, ohne die Unterschiede des Geschlechts, Standes, Volkes aneinander zu beachten, gegenseitig aus Liebe handeln, und so die in allen möglichen Abstufungen bis zur Grenze der menschlichen Gattung sich ausbreitenden Gemeinschaft der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Güter hervorbringen. Das Reich Gottes ist Ritschl (S. 242) die sittliche Vereinigung des menschlichen Geschlechts durch das Handeln aus dem Motiv der allgemeinen Nächstenliebe. Wenn wir dann noch bedenken, daß das Reich Gottes als Selbstzweck Gottes wie als Inhalt der Lehrverkündigung Jesu, ferner als das höchste Gut, d. h. als Verbindung von Glückseligkeit und Tugend, d. h. als Einheit von Natur und Geist, betrachtet wird, dann wissen wir, daß das Reich Gottes kein logisch definierbarer Begriff, sondern eine Idee der Vernunft ist, eine Idee, die eine Weltanschauung einschließt, wie wir sie bei Kant, Stäudlin und Tieftrunk kennen gelernt haben. Was einst Stäudlin nicht gewagt hatte, „ein höchstes Prinzip aus der Vernunft zu nehmen, es bei der Dogmatik durchzuführen, und damit eine freie Kritik der Religionslehre zu verknüpfen," das ist hier geschehen. Die Vernunftidee

ist die des Reiches Gottes. Nun möchten wir nicht mißverstanden werden, als ob wir gegen den Gebrauch dieses religiösen Sinnbildes an sich etwas einzuwenden hätten. Wer ein solches Bild seinen Ausführungen zu Grunde legt, muß im Bilde bleiben und in dieser bildlichen, metaphorischen Redeweise die Gedanken ausführen, das ist sein gutes Recht; hat er einmal das tiefsinnige und gemütvolle Bild vom Reiche Gottes zu Grunde gelegt, so kann er von König und Unterthanen, von Recht und Verfassung, von der Gesetzgebung u. s. w. sprechen, d. i. er muß im Bilde bleiben, aber weder er selbst, noch der Leser, darf einen Augenblick vergessen, auf welchem Gebiete wir hier sind. Die Idee ist ein Sinnbild, das Gebiet ist das Herrschaftsgebiet der religiösen Fantasie; statt aber das schöne Bild mit den gewohnten Mitteln der Kunst in Ton, Sprache, Farbe und Form in seiner Wahrheit zu schildern, wird es hier als dialektische Idee behandelt, mit allen im Bilde eingeschlossenen und daraus abzuleitenden Folgebildern als Ideen zu einem dialektischen System verwebt. So erhalten wir ein auf einem rationalen Fantasiebilde aufgebautes Ideensystem. Das ist es, was verstanden werden muß. Der ungewarnte Leser dagegen liest den „Unterricht" wie jedes andere Buch, er erwartet ein Begriffssystem, wie in jeder anderen wissenschaftlichen Untersuchung, und kann deshalb über den ersten Satz nicht hinauskommen, denn er ist logisch unmöglich, voller Widersprüche und fügt sich nicht den Gesetzen des Verstandes.

Ritschl dürfte selbst folgender Formulierung beipflichten: Das Reich Gottes, weit entfernt, ein definierbarer, für eine im bisherigen Sinne dogmatische Darstellung brauchbarer logischer Begriff zu sein, ist vielmehr eine Idee, das Sinnbild einer ewigen, unserem Denken (theoretischen) unzugänglichen Wahrheit, ein Urbild, das — nach Ritschls Annahme — dem prophetischen Geiste Jesu aufging, und das er zum Endzweck seines Lebens machte, weil er es als den Weltzweck und Selbstzweck Gottes erkannte. Wenn man diese Idee ohne bestimmten Inhalt, die mit dem, was Johannes ewiges Leben nennt (Unterr. § 5 a), zusammenfällt, für biblisch begründet hält, so läßt sich nichts dagegen erinnern. Intuitionen eines Pro-

pheten kann man mit diskursivem Denken nicht erfassen oder in eine logische Formel einzwängen. Nur uns, nicht die heilige Urkunde trifft die Schuld, wenn wir dennoch das Unmögliche möglich machen wollen. Aber darf man solche Ideen — und das ist die entscheidende Frage — nun ohne weiteres in ein System einsetzen und aus ihnen mit den Mitteln des Verstandes ein dialektisches Gedankengedicht machen? Gesetzt auch, daß dies Gedicht objektive Wirklichkeit enthüllte, es bleibt, was es ist. Ist nicht zu befürchten, daß der notwendige Gebrauch logischer Formen, die hier angenommenermaßen inadäquat sind, bei Bearbeitung der Ideen ihnen gerade die ihnen zukommende ursprüngliche Wahrheit rauben würde? Diese in die Tiefe der Erkenntnistheorie hinabfühlende Frage ist schon früher (Jahrb. für protest. Theol. 1884) von mir beantwortet worden. Was kann denn aber Ritschl veranlaßt haben, gerade unsere Idee zur prinzipalen zu machen, statt der viel näher liegenden, von der Kindschaft und der Familie Gottes? Es steht zu vermuten, daß der Grund hier derselbe ist, wie einst bei Kant: Nur die Idee des Reiches Gottes läßt sich als teleologische Formel verwerten.

19.

In der That werden wir denselben Zusammenhang der Ideen wie vor 100 Jahren finden. Wir sahen schon vor der Kantischen Epoche den Vorsehungsglauben sich geltend machen; bei Ritschl tritt er so in den Vordergrund, daß ihm alle anderen Gesichtspunkte untergeordnet werden. Gott selbst wird nur als Vorsehung gefaßt, die alle Dinge so fügt, daß sie in den ewigen Selbstzweck eingeordnet sind. Da die Richtigkeit dieser Ansicht wohl von keiner Seite in Zweifel gezogen wird, genügt es wohl, auf die Anerkenntnis Ritschls zu verweisen, die in dem Satz enthalten ist (Unterr. § 51): Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes ist die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt. Auch von der Aufklärungstheologie sagt er, daß sie, um die moralische Bestimmung des Christentums in ungetrübtes Licht zu setzen, den

Fuß auf dem Vorsehungsglauben als der eigentlich religiösen Funktion behielt. „Der Vorsehungsglaube, den der Rationalismus vor und nach Kant verkündigt, ist die Fortsetzung des subjektiven Christentums, dessen Ausprägung von Luther herrührt" (L. von der R. u. V. 3, S. 165). Was er sonst noch dem Rationalismus vorzuwerfen hat, gilt allerdings vom Naturalismus; dagegen stimmt diejenige Form, welche wir als Offenbarungs- oder historischen Rationalismus bezeichneten, gerade mit Ritschls Standpunkt überein. Auch hier ist alles unter den Gesichtspunkt der Entwickelung gestellt, die einem Ziele zustrebt. Gott und Welt, Offenbarung und Geistesleben (Vernunft) ist in den Werdeprozeß hineingezogen, kurz, die früher erwähnte, von Leibniz herrührende spekulative Beurteilung der Dinge unter dem Gesichtspunkte des Werdens ist hier zur durchgängigen Regel erhoben; nur im Endzweck kommt das Werden zur Ruhe, nur im realisierten Selbstzweck Gottes ist auch das Reich Gottes seinem Werdeprozeß entrückt und zu einem festen Sein geworden. Darum sind aus eben diesem Endzweck alle Maßstäbe zur Beurteilung der Welt zu entnehmen.

Eine solche Betrachtung der Natur und Geschichte, die nicht das Sein, sondern das Werden der Dinge, nicht ihre Wahrheit, sondern ihren Wert, nicht ihre Erklärung, sondern ihre Bestimmung, nicht ihre letzte Ursache, sondern ihren letzten Zweck ins Auge faßt, nennen wir vorläufig eine teleologische. Sie verwandelt also eine Lehre vom Reiche Gottes in eine spekulative Geschichtsphilosophie, die an dem Leitfaden eines vorausgesetzten Endzweckes oder Ideals verläuft, denn das Werden der Dinge nennen wir ihre Geschichte. Die Regel dieser Betrachtung ist so allgemein, daß auch über den Willen Gottes nicht anders reflektiert werden kann, denn daß er als ein werdender, als ein in der Weltschöpfung und Menschengeschichte seinen Selbstzweck verwirklichender vorgestellt wird; der Zweck der Welt, welcher in dem göttlichen Selbstzweck eingeschlossen ist, steht seinem ewigen Willen näher als die Schöpfungen, welche nur Mittel zu jenem Zweck sind. Die Ausführungen dieses Punktes (vgl. z. B. L. v. d. R. u. V. 3,

S. 259) wie überhaupt seine Gotteslehre — das mag hier gleich angemerkt werden — halten sich nicht mehr in der Richtung des von Kant, Stäudlin rc. eingeschlagenen Weges, sondern suchen das Reich Gottes und sein Verhältnis zum Endzweck Gottes mit spekulativen, aus einer anderen philosophischen Weltanschauung herrührenden Elementen zu bestimmen.

Wir haben ja nicht die Meinung, daß hier eine erweisbare Identität der Systeme vorliege, sondern nur das Absehen, die Übereinstimmung Ritschls mit den älteren Spekulationen in denjenigen Punkten zu erhärten, die notwendig zur Zweckbeurteilung führen, und die in ihrem Geschichtszusammenhang richtig gewürdigt werden müssen, weil sie den einzigen Schlüssel zum Verständnis des Systems bieten. Wir hatten schon früher erörtert, wie der Begriff der Offenbarung bei einer geschichtlichen Zweckbetrachtung sich notwendig in die Idee einer Kontinuität der Entwickelung göttlicher Vernunft umsetzt, die bald gleichmäßig, bald bewegt, bald in Ebbe, bald in Flut hinströmen kann. Die Idee der Offenbarung hat hier also einen vom Offenbarungsbegriff der kirchlichen Lehre ganz verschiedenen Sinn, denn sie fällt mit der Geschichte der Religion und des vernünftigen Willens zusammen. In diesem Sinne haben wir also die Idee bei Ritschl zu erwarten. Demgemäß beruht bei ihm jede Religion auf Offenbarung. Er sagt (L. von der R. u. V. 3, S. 176): „Dieses ist eine Thatsache der Art, daß keine Religion vollständig vorgestellt wird, wenn das Merkmal der Offenbarung an ihr entweder verneint oder auch nur als gleichgültig bei Seite gesetzt wird.“ Damit vergleiche man (Unterr. § 82): „Wie jede Religion sich in irgend einem Sinne auf göttliche Offenbarung bezieht, so behauptet sich auch keine Religionsgemeinde in ihrer eigentümlichen Art, wenn sie sich nicht stützt auf die Wiederholung gleichartiger Offenbarungen“ u. s. w.. Offenbarung ist hier wie dort die geschichtliche Verwirklichung des Reiches Gottes. Wie wird nun hier das alte Problem gelöst und die Offenbarung mit der Vernunft vereinigt? Bei Ritschl wird man vergebens nach dem Worte „Vernunft“ suchen. Es wird statt dessen Geist oder sittlicher Wille gesagt; vielleicht weil er

fürchtete, daß der Gebrauch des Wortes die im System liegenden rationalen Gedanken in zu scharfes Licht setzen würde. Wir wollen deshalb nicht mit ihm rechten; nennen wir also die Vernunft Geist, d. i. einen Geist, der a priori objektive Wirklichkeit enthüllende Ideale in sich birgt und unter ihnen auch das sittliche Ideal als das höchste Gut (Unterr. § 5). Wir wissen aus allem Gesagten schon, daß das objektive wie subjektive Reich Gottes, Offenbarung und Geist (Vernunft) bei Ritschl nicht anders gedacht werden kann, denn als völlig zusammenfallend, und hier zeigt sich volle Übereinstimmung mit jenem früher charakterisierten Offenbarungs-Rationalismus. In § 25 (Unterr.) steht folgender dunkle Satz: „Die in § 20—24 vorgetragene Beurteilung Christi richtet sich in der Absicht auf möglichste Genauigkeit nach den geschichtlich bezeugten Hauptzügen seines thätigen Lebens, zugleich aber ist sie aus dem Standpunkte der von Christus gegründeten Gemeinde des Reiches Gottes entworfen“. Übersetzt heißt der Schluß: Sie ist aus der Vernunft entworfen, nämlich aus dem Standpunkte des alle Menschen unter dem Gesetze der Liebe zu einem moralischen Gemeinwesen verbindenden Ideals des menschlichen Geistes, d. i. sie ist moralisch und teleologisch beurteilt.

„Jener geschichtliche und dieser religiöse Maßstab des Verständnisses seiner Person sollen sich decken“ u. s. w. Daran kann bei Ritschl kein Zweifel sein, daß in der Offenbarung nichts gegeben sein kann, was nicht mit dem Vernunftideal zusammenfiele. Zwar wäre es zu denken, daß die Offenbarung wirklich oder scheinbar mehr enthielte, als die Vernunft. Es wären dann drei Möglichkeiten. Man könnte das Plus der Lehre und Geschichte als irrelevant dahingestellt sein lassen, indem angenommen wird, daß es der fortschreitenden Erkenntnis gelingen werde, das Unverstandene zu verstehen (Lessing); man könnte aber auch die Wunder und Geheimnisse der Religion festhalten und als besondere Förderungsmittel hochschätzen (Storr), und endlich könnte man die völlige Identität vom geschichtlichen und ideellen Reich Gottes behaupten und jeden Zusatz in Lehre und Geschichte umdeuten, umbiegen, leugnen und verneinen. Dies letztere ist Ritschls

Fall; die Offenbarung ist gleichsam die Projektion der Idee, göttliches Leben hier wie dort, und jede Größe ist sich selbst gleich. Hier sieht man, daß die Gedanken des Philosophen fast mit denen Hegels zusammenfallen. „Die aus der abschließenden Offenbarung entspringende, also die christliche Gotteserkenntnis, deckt sich mit der Selbsterkenntnis Gottes“ (Unterr. § 46). D. h. die Vernunfterkenntnis oder die teleologische Beurteilung Gottes als des Endzweckes seiner selbst und der Welt ist identisch mit Gottes Urteil selbst. Der spekulative Geist setzt sich auch hier in den Tempel Gottes und gibt vor, er sei Gott. Da ist es nicht zu verwundern, wenn man das Wort nicht mehr versteht: Wer hat des Herrn Sinn erkannt oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Wer seinen Sinn erkannt hat, darf dann freilich auch so vermessen sein, diese Erkenntnis, d. i. die Idee des Reiches Gottes, zum Beurteilungsprinzip für Natur und Geschichte zu machen. Aber hat denn nicht Jesus diesen Sinn geoffenbart? Ist denn nicht das Reich Gottes Inhalt seiner Verkündigung? Von Heß bis Böhme ist, wie wir gesehen haben, dieser Berufszweck des Propheten von den alten Rationalisten dargestellt worden, und im Unterr. § 20—24 und in der L. v. d. R. u. V. 3, S. 385 wird das Reich Gottes als Berufszweck Jesu geschildert, dieser wieder zusammenfallend mit dem Endzweck Gottes in der Welt, dieser wieder identisch mit dem Selbstzweck Gottes, — und das alles ist Lehre Jesu. Im Artikel „Reich Gottes“ (Herzogs Real-Encykl.) steht folgender Satz: „Als unumgängliche Folgerung aus dem Zusammenhang der Weltanschauung Jesu ergibt sich endlich, was freilich nicht direkt ausgesprochen wird, daß das Reich Gottes der Zweck Gottes selbst ist, welcher zugleich für die Welt gesetzt und die Bürgschaft der vollendeten Offenbarung Gottes ist“. Man beachte, daß die Hauptsache, auf die es ankommt, eben nicht direkt ausgesprochen ist von Jesu nämlich, daß das Reich Gottes — gesetzt, daß dies der Zweck Jesu wäre, — auch der Selbstzweck Gottes ist. Das thut aber nichts. Die Geschichte wird so eingerenkt, daß die Übereinstimmung plausibel wird. Das ist das gute Recht der autonomen, teleologischen Vernunft.

20.

Da wir gefunden haben, daß die Beziehungsideen, die, wie sie zu einer Zweckbetrachtung überleiten, auch von dieser wieder gefordert und vorausgesetzt werden, wie Offenbarung, Vorsehung, Entwickelung, auch das neue Schulsystem beherrschen, so wird zu vermuten sein, daß auch die Idee der Erziehung des Menschengeschlechts, die, wie wir gesehen hatten, zu den Lieblingsideen der Aufklärungszeit gehörte, auch hier wieder aufgenommen wird. Das ist in der That der Fall. Aber sie ist in ihrer Wahrheit hier wesentlich beeinträchtigt, weil Gott nicht mehr theistisch vorgestellt ist, deshalb das Verhältnis von Person zu Person nicht gedacht werden kann. Und doch ist ohne dies die Idee der Erziehung und einer teleologischen Einwirkung des göttlichen Pädagogen schwer zu vollziehen. In diesem Betracht steht also der alte Rationalismus viel günstiger, weil er Gott als Person, als Lehrer vorstellen kann, der seinen Schüler erzieht. Dazu kommt aber der andere schwerwiegende Umstand, wodurch das Bild gänzlich inadäquat wird, daß, während der Lehrer den Schüler unterrichtet d. h. ihm Wahrheit lehrt, d. i. die Übereinstimmung des Denkenden mit dem gedachten Gegenstand, worauf jeder Unterricht beruht, und ohne welche er gar nicht zu denken ist, hier die göttliche Erziehung für diese Seite ihres Berufes gänzlich interesselos ist und nur auf Darbietung des Bildungsmaterials Bedacht nimmt, dessen Aneignung zur Förderung der moralischen Gesinnung beizutragen geeignet ist.

Wie dem auch sei, Ritschl benutzt öfter die Idee, weil sie den Begriff eines Zweckwirkens enthält, teils um in der vorchristlichen Welt die Bildungszustände, die als Resultat einer höchst komplizierten Geschichte zu schätzen sind, im Vergleich zu dem in der Stiftung des Christentums erscheinenden Ziele als eine Erziehung des Menschengeschlechts zu beurteilen (L. v. d. R. u. V. 3, S. 270), teils um in einer anschaulichen Hypothese auch die beabsichtigte sittliche Entwickelung im Christentum religiös auszudeuten. Wenn Ritschl bei dieser Gelegenheit (a. a. O. S. 265)

gegen Lessing und Lotze Partei nimmt, gegen den ersteren, weil er die Erziehung nur als einen Schulunterricht versteht, dem doch der selbständige Charakter entwachse, gegen den letzteren, weil er gegen das Zutreffende des Bildes den Einwand erhebe, als Gegenstand der Erziehung könne immer nur der einzelne vorgestellt werden, die früheren erlebten nicht den Fortschritt der späteren, die späteren nähmen vielleicht den Erwerb der früheren in der Gestalt von Vorurteilen an, besäßen aber daran das Gegenteil von dem, was man in der Erziehung erlebe, so sind wir nicht im Zweifel, daß vielmehr die Gegner gegen Ritschl recht haben, sofern Lessing natürlich auch die Lehre als medium der Erziehung beurteilt und die Weckung und Erzeugung klarer, deutlicher, mit dem gedachten Gegenstand übereinstimmender Begriffe für die unentbehrlichen Hebel der sittlichen Entwickelung ansieht, und sofern Lotze hier in demselben Gegensatz zu Ritschl steht, wie einst Herder zu Kant, und das Ganze der Menschheit als eine Summe von einzelnen betrachtet, die in ihrer individuellen Selbständigkeit gewürdigt und als unmittelbare Erziehungsobjekte Gottes angesehen werden müssen. Wer im Geist Herders denkt, wird wie dieser von einem System sich abgestoßen fühlen, das nur das Ganze, die Menschheit ins Auge fassen kann und alles Besondere in religiöser Hinsicht notwendig nivelliert. Denn der Gottesidee steht als Korrelat bei Ritschl immer die Gattung gegenüber, das Gros der Menschheit, das Abstraktum, die unendliche Reihe unendlicher Zeugungen; und wer sich an den individuellen Charakter halten und nach seiner persönlichen Lebensaufgabe und Bestimmung fragen will, der gibt eben die religiöse Idee Gottes auf und sondert sich vom Reiche Gottes ab. Wenn dann das Ganze, dies Abstraktum „die Gemeinde Christi" genannt wird, so geschieht dies wohl in der Hoffnung, daß auch der Altgläubige über das Bedenkliche der Sache sich hinwegtäuscht und an diesem die Religion in ihrer Wurzel zerstörenden Paradoxon keinen Anstoß nimmt. Wir halten deshalb die Idee der Erziehung bei Ritschl für unangemessen, weil eben der einzelne als Erziehungsobjekt nicht mehr in Frage kommen kann.

Wenn Ritschl trotzdem diese Idee heranzieht, so thut er es wieder um der Zweckidee Willen, die sie einzuschließen scheint, und an die wir uns als an eine in der Natur der Sache liegende gewöhnen sollen. Mit sanfter Überredung soll uns durch dies Bild eine Idee Gottes angenötigt werden, die christlicher Anschauung nicht gerade nahe liegt.

Zunächst wird die Gründung des Reiches Gottes als Endzweck Jesu bezeichnet, den er in der Ausübung seines sittlich-religiösen Berufes im Auge hat. Wir haben diese Auffassung schon bei Reinhard (S. 22) kennen gelernt. Man vergleiche hiermit § 20 des Unterr. und L. von der R. u. V. 3, S. 391, 524 und man wird einsehen, daß der alte Rationalist wieder viel günstiger steht als Ritschl, weil sein Gottesreich nicht nur ein Reich der Tugend, sondern auch der Wahrheit ist, d. h. der Übereinstimmung des Denkenden mit dem gedachten Gegenstand, in welchem Sinne auch ferner in unserer Untersuchung das Wort ausschließlich gebraucht werden soll. Von dieser Wahrheit — und dies ist die Bedeutung des Wortes im gewöhnlichen Sprachgebrauch — kann in dieser modernen Theologie überhaupt nicht die Rede sein. Es ist überdies nicht ratsam, das Leben Jesu ausschließlich unter einen einzigen Endzweck zu stellen. Wer einen Goethe nur als Dichter schildert, der weiß doch, daß diese Behandlung einseitig ist und nur einen Bruchteil des reichen, vollen Menschenlebens darstellt. Wollte man alle Thatsachen seines Lebens, alle wissenschaftlichen Arbeiten und Sonderzwecke in dies Schema einzwängen, so ist dies nur möglich, wenn das eine verschwiegen, das andere umgedeutet wird. Ebenso ist es mit dem Leben Jesu. Wenn es nur im Schema des moralischen Reiches Gottes dargestellt wird, er selbst nur als ein Prophet, der Sohn Gottes in seinem tiefen, reichen, gottverklärten, irdischen Leben, als handelnd in seinem sittlichen Beruf zu einem sittlichen Endzweck hin, so ist auch das nur möglich, wenn man das eine verschweigt und das andere umdeutet. Den Menschengeist nur nach einem Endzweck handelnd darstellen, heißt ihn mechanisieren. Hier wird die Geschichte Jesu und demgemäß die heilige Schrift, die zur Begründung herangezogen wird, moralisiert, weil sie im Schema des moralischen

Gottesreiches dargestellt ist. Bei dieser Gelegenheit wollen wir eine Bemerkung einschieben, die dem Mißverständnis vorbeugen soll, als wollten wir der moralisierenden Bibel- und Geschichtsausdeutung einen sittlichen Makel anheften.

Die Sache verhält sich vielmehr so: Der moralische Teleologe kann von seinem Standpunkt nicht anders urteilen; er ist einem Manne vergleichbar, der eine blaue Brille trägt; er muß die Dinge in diesem Lichte sehen, er kann sie nicht anders sehen. Er mag sich die redlichste Mühe geben, sie anders sehen zu wollen, es hilft ihm nicht. Und wenn wir mit den triftigsten, logischen Gründen die Unrichtigkeit seiner Ansicht beweisen, er kann nicht anders als seiner Überzeugung treu bleiben und diese mit allen Mitteln der Dialektik verteidigen. Niemals wird es uns deshalb beikommen, uns in die Kritik einer einzelnen Ansicht einzulassen; es handelt sich für uns nur darum, den Grund aufzudecken, warum der Teleologe so und nicht anders die Dinge beurteilt. Die bisherige Debatte ist im wesentlichen deshalb resultatlos verlaufen, weil die durchgängige teleologische Betrachtungsweise der neuen Schule in der Idee des Reiches Gottes nicht genügend erkannt ist. Nur auf diesen Punkt ist der Angriff zu lenken; hier sind die Hebel anzusetzen. Im übrigen ist ein System nur durch ein System zu widerlegen, und diese Aufgabe fällt denen zu, die den Beruf dazu haben. Es sei hier gleich noch ein anderes erwähnt, was zu Mißverständnissen Anlaß gegeben und die neue Schule in ein falsches Licht gesetzt hat. Die Dialektik spinnt sich bei Ritschl fast immer in der Weise fort, daß er der mit Pietät aufgestellten dogmatischen These einen scharfen Angriff gegen alle übrigens mit Geringschätzung behandelten Einwürfe (Antithesen) folgen läßt mit dieser oder ähnlicher Wendung: „Darauf können wir uns natürlich nicht einlassen," um dann in der Synthese das Wortbild der These mit dem teleologisch ausgedeuteten Sinn der Antithese zu vereinigen. Dies muß leider auf den unbefangenen Leser einen unbehaglichen Eindruck machen; es sieht aus wie ein auf Irreleitung angelegtes Manöver. Ähnliches kommt aber auch bei Hegel vor. Es ist dabei zu bedenken, daß es im Belieben der dialektischen

Fantasie steht, da sie ja in ihrem Bereich kein heimisches Sprachmaterial hat, die aus der dogmatischen Sprache stammenden Begriffe mit einer gewissen Willkür zu interpretieren.

Sollte es noch nötig sein, nachzuweisen, daß der theologische Lehrstoff infolge der teleologischen Bearbeitung in seinem ganzen Umfange umgestaltet ist? Es ist ja Ritschls eigentliche und mit großem Scharfsinn gelöste Aufgabe, alle Begriffe und Ideen des christlichen Religionssystems, die in der Dogmatik begrifflich, d. i. mit den Formen des Verstandes — im Schema der wirkenden Ursache — gedacht sind, teleologisch umzuschmelzen und sie der Zweckidee einzugliedern. Was in diesem Strom nicht schwimmen kann, geht freilich unter. Gott selbst erscheint (Unterr. § 11 c.) als Zweck der Welt und Jesus Christus nimmt teil an diesem Attribut Gottes, und alle Eigenschaften Gottes werden in den folgenden §§ so charakterisiert, daß sie als Modifikationen seines zwecksetzenden, fürsorgenden Willens erscheinen. Ebenso steht die „Vorstellung von Wundern nach § 17 in notwendiger Wechselbeziehung zu dem besonderen Glauben an Gottes Vorsehung und ist außerhalb dieser Beziehung gar nicht möglich", d. h. sie ist für die natürliche Betrachtung der Dinge unwahr. Es würde zu weit führen, wollten wir im einzelnen erörtern, wie alles dem Zweckbegriff und der Reichsgottesidee dienstbar gemacht ist. Die absolute Zwecklehre in eine reine Sittenlehre eingeführt, würde ja schon notwendig die Wirkung haben, wenn auch die Zahl der Pflichten weder vermehrt noch vermindert würde, sie alle nach dem Beziehungs- und Vereinigungspunkt des absoluten Zweckes hinzubiegen und umzuformen. Um wievielmehr muß das mit religiösen Begriffen geschehen! Alle Linien müssen in einem perspektivisch richtigen Bilde so gezeichnet werden, daß sie sich in der Tiefe des Bildes in einem Augenpunkte treffen, und dieser Punkt ist der Endzweck, das Reich Gottes. Es wäre also nicht nachzuweisen, daß Ritschl die Begriffe teleologisch umgebogen und ihnen die Zweckrichtung nach dem Augenpunkt gegeben hat; das steht a priori fest; es könnte nur die Frage sein, ob ihm diese nicht leichte Aufgabe geglückt ist, und ob sich nicht in ein-

zelnen Begriffen ein Fehler der perspektivischen Zeichnung aufzeigen ließe. Das aber liegt nicht in den Grenzen unserer Untersuchung.

21.

Es hatte schon seine Bedenken, Jesu Leben im Schema des Reiches Gottes darzustellen, und sein Handeln im Leben und Leiden in den Dienst eines ausschließlichen Zweckes einzuklemmen — eine Vorstellungsart, die einst von Bahrdt durchgeführt war und Jesu unwürdig ist —. Was soll man aber dazu sagen, wenn dieser Endzweck Jesu nun zugleich auch Weltzweck und Selbstzweck Gottes ist? Wer hier nicht merkt, daß er mitten in der Spekulation steckt, dem ist nicht zu helfen. Ist das Reich Gottes alles dies, so ist es der absolute Zweck im Unterschied zu allen relativen Zwecken, die selbst wieder als Mittel zum Zweck beurteilt werden dürfen. Ist das Reich Gottes Weltzweck und zugleich Selbstzweck Gottes, so fällt Gott und Welt völlig zusammen, wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, so sind sie untereinander gleich. Wenn aber der Endzweck Jesu auch das Reich Gottes ist, das ist die Ordnung und Organisierung aller vernünftigen Willen zu einer Verbindung, dann ist eben dies die Welt, Gott, Christus, das Absolute, kurz, wir stehen mitten in der Fichteschen Spekulation. Darum sagt Ritschl (L. von der R. u. V. 3, S. 251 u. S. 393): „Anstatt, daß man mit Thomas annimmt, daß der Selbstzweck Gottes außer Verhältnis zum Zwecke der Welt steht, hat sich nicht nur ergeben, daß der Selbstzweck Gottes und der Zweck der Welt sich decken, sondern zugleich, daß die wissenschaftlich notwendige Erkenntnis von dem Zwecke der Welt und die christlich-religiöse Vorstellung von dem Wesen und der vollendeten Offenbarung Gottes zusammenfallen.“ Wenn der göttliche Selbstzweck nicht als übergreifend über den Weltzweck gedacht wird, so fällt der Kosmos, natürlich als sittliche Weltordnung gedacht, mit Gott zusammen. Die wissenschaftlich notwendige Erkenntnis, d. i. richtiger die teleologische Reflexion der Urteilskraft, urteilt nach

einem und demselben Schema des Zweckes, wonach die sittliche Ordnung aller Vernunftwesen einerseits vorgestellt wird als Zweck der Welt, anderseits als Zweck des in der Geschichte (der Religionen und des sittlichen Lebens) offenbaren Gottes. Nur scheinbar sagt Ritschl an anderer Stelle wieder das Gegenteil: „Dabei muß als wesentliches Merkmal hervorgehoben werden, daß das Reich Gottes als der Endzweck in der Welt in seiner Weise ebenso über die Welt hinausgreift, wie Gott überweltlich ist“ (a. a. O. 3, S. 242). Allein er sagt nicht, Endzweck „der Welt“, sondern „in der Welt“ und meint mit dieser „Welt“ (vgl. Unterr. § 8) „den Zusammenhang alles natürlichen, natürlich bedingten und geteilten Daseins“. In diesem Sinne ist natürlich Gott überweltlich, und das Reich Gottes greift über diese Welt. Alle diese Betrachtungen ruhen durchweg auf den Tieftrunk-Kantischen Ansichten, die aber leicht verkannt werden, weil eine andere Terminologie gewählt ist, und gerade die bekannten Stichworte der Kantischen Schule in andere umgesetzt sind. So sehr wir auch versucht sein möchten, die kritische Sonde an dies oder jenes zu legen, wir behalten unsere Aufgabe fest im Auge; wir fragen nur nach dem Gebrauch der Idee des Reiches Gottes bei Ritschl. Aber die runde, richtige Antwort, die man erwartet, werden wir leider schuldig bleiben müssen; denn diese Idee ist alles, sie bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Theologie Ritschls selbst. Der alte dogmatische Begriff des Reiches Gottes ist zu einem Fantasiebilde, zu einer dialektischen Idee ausgeweitet, die alles umspannt, Gott und Welt, Offenbarung und Vernunft (Geist); sie ist bei Ritschl wieder geworden, was sie in der spekulativen Kantischen Schule gewesen war, die allgemeine Formel für die teleologische Betrachtung der Dinge. Natur und Wesen der Idee kann sich also nur aus einer allgemeinen Prüfung der Zweckbetrachtung ergeben. Wir sind deshalb genötigt, im Interesse unserer Sache, so weitschichtig und unabsehbar die Aufgabe erscheint, in eine Erörterung der Teleologie einzutreten.

Zunächst wollen wir uns bemühen, von jedem Gebrauch, den die Ethik und Dogmatik der traditionellen Theologie außerhalb der Kan-

tischen Schule von dem Wort „Teleologie“ gemacht hat, gänzlich abzusehen; auch wenn Schleiermacher von einer teleologischen Richtung des Christentums spricht, sofern in jedem frommen Zustand eine Beziehung auf die sittliche Aufgabe wesentlich mitgesetzt ist, so kommt das Wort in dieser engen, beschränkten Bedeutung in unserer Erörterung nicht in Betracht. Hier handelt es sich um den Entwurf einer Weltanschauung, die angeblich die allein religiöse ist, es handelt sich um einen neuen Grundriß des theologischen Lehrgebäudes, nicht um einen Bau oder gar Umbau unter denselben Voraussetzungen.

Wir nennen Ritschls System auch noch in einem anderen Sinne Teleologie als das Hegelsche, denn letzteres hat die Eierschalen der Kantischen „Kritik der Urteilskraft“ alsbald abgestreift und ist mit dem klaren Bewußtsein, eine Metaphysik des Absoluten zu sein, in die Welt getreten. Soll es trotzdem eine Teleologie heißen, so ist es deshalb, weil der absolute Gedanke in seiner dialektischen Bewegung sich entwickelt und erst im erreichten Ziel zur Ruhe kommt. Allein streng genommen, ist für das τέλος, für das Ziel, immer der Wille als Subjekt gedacht, nicht das Denken. Eine Teleologie im strengen Sinne des Wortes ist deshalb eine Willenslehre, und eine religiöse Teleologie ist Moralismus. Es ist nur das Begehrungsvermögen, sei es das sinnliche oder das vernünftige, das Zweckursachen als Motive und Zwecke als Ziele der Richtung und Bewegung kennt. Wer nun vom Kantischen Kritizismus ausgeht, kommt in eine eigentümliche Lage. Die dogmatische Metaphysik ist vom Thron gestoßen. „Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt“ (für das Denken), vive le roi, le roi est mort. Ohne Metaphysik kann ein denkender Mensch nicht einen Tag leben, also wird der Wille auf den Thron gesetzt. Dieser Wille kann nun logisch (vernünftig), alogisch, antilogisch sein. Die entsprechenden Systeme haben Fichte, Schopenhauer, Bahnsen gestaltet. Wenn eine theologische Denkart in diese Spekulation gerät, so ist von vornherein anzunehmen, daß sie sich Fichte zu nähern sucht und den Willen als einen vernünftigen ansieht; es versteht sich dann von selbst, daß der Wille im Geist den Primat hat, wie sich Kant, Fichte, Schopenhauer, Kaftan in gleicher Weise ausdrücken. Das

bedarf gar nicht der näheren Begründung, weil es sich in einer Willenslehre von selbst versteht. Dem Denken (theoretischen) ist ja hier ein für allemal Schweigen auferlegt. Nun aber: eine reine Willenslehre kann mit ihrem teleologischen Wirken wohl eine Sittenlehre, aber doch keine Glaubenslehre begründen, kein System der Religion, die mehr ist als sittliches, vernünftiges Handeln. Es ist ja auch zu bedenken, daß der Wille kein selbständiges Subjekt ist, sondern ein Begehrungsvermögen, ein Teil der Seele, und daß bei der Einheit des Geistes anzunehmen ist, daß auch andere Funktionen in Thätigkeit treten, wenn der Wille wirken soll.

In der That muß der Geist (Vernunft) prüfen, ob dies und jenes Mittel zur Erreichung des Zweckes geeignet ist; er muß Reflexionen anstellen, welche Bedingungen erfüllt, welche Ideen notwendig angenommen werden müssen, wenn der Wille seines Zweckes nicht verfehlen soll; ja er wird auch darauf reflektieren müssen, ob der erstrebte Zweck ein relativer und die Erreichung desselben für den Willen nützlich, brauchbar, wertvoll ist, und wird dadurch zum Gedanken eines absolut Wertvollen gedrängt, im Vergleich zu welchem alles andere nur relativ ist. So bemächtigt sich die Reflexion des Gedankens des höchsten Zweckes. Jetzt macht sich die Vernunft an die Arbeit und spinnt aus diesen Begleiterscheinungen der vernünftigen Willensthätigkeit ein dialektisches Gewebe, das, sobald der höchste Zweck Gott oder Reich Gottes heißt, als religiöses System erscheint. Hieraus ergibt sich:

1. Alle religiösen Gedanken sind nur Begleiterscheinungen, bleiben in steter Abhängigkeit vom Vernunfthandeln und sind nur um deswillen da, damit der Wille seinen Zweck erreichen kann.

2. Ein solches religiöses System hat nicht die Stellung und Lebendigkeit im Geistesleben, wie die religiösen Begriffe unseres alten Systems, denn dort sind alle Ideen nur dialektische Gebilde, gedankliche Reflexionen, ohne Willen und innere Kraft, hier aber sind sie durchseelt von der Wärme des Gefühls und erzeugt von der Energie des christlichen Glaubens.

3. Was im Moralismus Glaube genannt wird, heißt soviel als festgegründete Überzeugung und Vertrauen (nämlich auf die

Erreichbarkeit der Bestimmung oder auf die Vorsehung) und ist deshalb nur eine praktische Gewißheit, ein Glaube aus Vernunftbedürfnis, ein Vernunftglaube.

4. Die Glaubens- und Sittenlehre muß hier als eine Reichsgotteslehre, als ein einziges System vorgetragen werden, denn die Glaubensideen sind nur die Reflexlichter, die das ethische Handeln in den Spiegel des Geistes wirft.

22.

Wir müssen näher fragen, wie diese Zwecklehre sich verwirklicht, wenn wir klar sehen sollen, wo es mit der Reichsgotteslehre hinaus will. Ritschl hat auch hier nichts verschwiegen, sondern ausdrücklich auf die „Kritik der Urteilskraft" verwiesen, als auf diejenige Quelle, aus der diese in der Geschichte der Theologie außerhalb der Kantischen Schule unerhörte teleologische Betrachtungsweise geschöpft ist. Er sagt (L. von der R. u. V. 3, S. 13): „Insbesondere steht diese teleologische Deutung des Weltzusammenhanges, welche aus der Schätzung der Gemeinschaft des sittengesetzlichen Handelns als des Endzweckes in der Welt abgeleitet wird, in direkter Analogie mit der christlichen Weltanschauung." Das heißt: Zwecklehre aus der Idee des Reiches Gottes ist die dem christlichen System allein entsprechende Betrachtungsweise. „Die Theologie des Mittelalters und die Orthodoxie des Protestantismus verknüpfen vielmehr eine Kosmologie und eine Soteriologie, von denen jene zwar durch diese affiziert ist, welche jedoch im ganzen sich gleichgültig gegen einander verhalten, und deshalb nur scheinbar ein System bilden."

In Wahrheit liegt die Sache so, daß nicht nur das geschmähte Mittelalter und die Orthodoxie die Sache so ansehen, sondern jeder denkende Mensch hat sie zu jeder Zeit so angesehen, Augustin, Luther und Calvin sowohl, wie Plato, Leibniz und Spinoza. Erst Kant hat durch jenes dunkle Buch eine Teleologie möglich gemacht. Die ungeheure Tragweite, die es hat, ein System grundsätzlich als Zwecklehre zu gestalten, hat niemand

besser erkannt als Ritschl; er weiß genau, daß eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihm und jeder Nichtkantischen Theologie befestigt ist. „Über diese (ungehörige) Verfassung“, sagt er, „ist auch unsere Theologie seit Kant nicht hinausgelangt. Denn dessen teleologische Weltanschauung übt seit Tieftrunk keine Einwirkung auf die Theologie mehr aus.“ Warum geht Ritschl so leicht über diesen Punkt hinweg? Wohl dem, der seiner Väter gern gedenkt! und ist der ungenannte Stäudlin nicht der geistige Ahn? Warum wird er gar nicht einmal genannt, und er war doch Göttinger Professor?

Eben jene Stäudlin-Tieftrunksche Teleologie hat Ritschl wieder aufgenommen. Wer ein Jünger dieses Meisters werden will, muß deshalb folgende Bedingungen erfüllen:

1. Er muß die allerdings schon von Aristoteles und Wolff geteilte Kantische Psychologie, d. i. drei Grundvermögen mit den beiden polarischen Gegensätzen von Verstand und Willen, die durch die Urteilskraft verbunden werden, annehmen. Wenn er dies nicht thut, sondern auf dem Standpunkte der heutigen wissenschaftlichen Psychologie steht, so wird ihm Ritschls Gedankenwelt verschlossen bleiben.

2. Er muß ein philosophischer Idealist sein, d. h. mit Leibniz, Berklay, Kant, Hegel, Biedermann, Pfleiderer alles Sein der Dinge als ein Vorgestelltsein ansehen; wer dies nicht thut, kann wissenschaftlich niemals für Ritschl Partei ergreifen.

3. Er muß unter Annahme des Primates des Willens ein von Kant entdecktes neues Vermögen annehmen, welches der Philosoph Urteilskraft genannt hat, und sofern es reflektiert, als dasjenige Vermögen ansieht, mit dem wir die Dinge ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Endzweckes beurteilen; wer dies nicht thut, sondern dies Reflexionsurteil für eine reine Verstandesfunktion hält, kann niemals ein Ritschlianer sein.

Wenn Schopenhauer mit Aufgabe der Urteilskraft sich auf den Intellekt und Willen zurückzieht, und Kaftan nach dieser Richtung hin einige tastende Versuche macht, ob es nicht möglich sei, von dieser problematischen Urteilskraft als besonderem Vermögen ganz

abzusehen, so wird natürlich angenommen, daß der Intellekt dann diese Urteilsfunktion in sich enthält; aber diese Zweiteilung ist nur dann möglich, wenn man wie Schopenhauer kein teleologisches System aufstellt. Wer dagegen ein religiöses System unter dem Gesichtspunkt des Zweckes darstellt, der muß ein besonderes Vermögen in der Seele annehmen, das ausschließlich teleologisch urteilt, andernfalls kommt er in Widerspruch mit seiner Prämisse, wonach die Religion nichts mit dem theoretischen Denken zu thun hat, d. i. mit dem Verstand, der nur den Mechanismus der Natur erklären kann.

Nun heißt in der neuen Schule die Thätigkeit dieser Urteilskraft natürlich „Urteilen". Wie sollte sie auch anders genannt werden? Nur ist leider (was freilich von allen Begriffen gilt) dies Urteilen toto genere disparat von dem, was man im gemeinen Sprachgebrauch so heißt. Nun denke man, in welcher Breite und Ausführlichkeit in allen Büchern der Schule kurzer Hand von Urteilen, Werturteilen u. s. w. die Rede ist, sogar mit ausdrücklicher Betonung, daß hierin doch keine Philosophie stecke, sondern daß etwas ganz alltägliches gesagt werde. Da auch das Reich Gottes hier zu den Werturteilen gehört, so sind wir genötigt in der Kürze darauf einzugehen.

Ein Beispiel: Man sagt von einem Schüler, er hat Urteilskraft, er hat ein klares Urteil; man meint damit, er hat Verstand und weiß mit Sicherheit die allgemeine Regel auf den einzelnen Fall anzuwenden und das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren. Er hat das, was Kant „bestimmende Urteilskraft" nennt. Ein anderer ist hierfür ganz beschränkt, er kann nichts „kapieren". Der Lehrer sagt beruhigend zur Mutter: Der Knabe ist trotzdem praktisch beanlagt; er wird im Leben seinen Weg gehen.

Wer wird nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch sagen, daß dieser Urteilskraft hat? Wird sie ihm nicht jeder vielmehr absprechen? Aber eben dieser hätte nach Kantischem Sprachgebrauch „reflektierende Urteilskraft", von deren „Urteilen" hier bei Ritschl die Rede ist. Dies Vermögen soll es sein, das teleologisch reflektiert.

Es würde nicht schwer sein, in einer Charakterologie die

„praktische Beanlagung“ jenes Knaben zu einer Theorie zu machen, in der gezeigt würde, daß er besser wie der geistig und intellektuell Hochbegabte die Mittel zur Erreichung eines praktischen Zweckes findet, daß er wie instinktiv sofort entdeckt, was ihm brauchbar und nützlich werden kann, um einen Auftrag auszuführen oder die Gunst des Lehrers zu erwerben 2c. Das werden nachher im Leben die praktischen Leute, die mit geringen geistigen Mitteln aus sich etwas zu machen wissen. In jedem Falle aber ist es unstatthaft, da wir mit dem Begriff „Urteilen“ fast immer eine logische Funktion verbinden, ohne weiteres das Reflektieren im Schema des Zweckes als „Urteilen“ zu bezeichnen, als wäre es ein dem Leser geläufiges Wortbild.

Der Geist des Menschen reflektiert also und zwar nach Kants und Ritschls Meinung in der Religion auf das sittliche Handeln unter dem Gesichtspunkt des Zweckes und zwar des höchsten.

Aber warum sollen wir Religiöses nicht auch im Schema der Ursache denken? Läßt sich denn für eine vernünftige Reflexion Zweck und Ursache trennen? Gibt es überhaupt einen Zweck, losgelöst von der Ursache? Nennen wir denn nicht mit Recht den Zweck Endursache? Solche Fragen müssen sich jedem aufdrängen, der hierüber nachdenkt. Es liegt jener Betrachtung folgendes zu Grunde.

Nach der Meinung der Schule kann man die Natur und Geschichte auf einem doppelten Wege zu verstehen suchen, einerseits im Schema der wirkenden Ursache (Mechanismus), anderseits im Schema der Endursache (Finalismus). Da sie jede Kausalreihe ohne die geringste Rücksicht auf die andere bis ans Ende verfolgen zu können glaubt, so weist sie dieselben verschiedenen Organen des Geistes, dem Verstand und der Urteilskraft, zu. Wir finden Erscheinungen in Natur und Geschichte, die wir am besten begreifen, wenn wir ihre in der Zeit vorangehenden, wirkenden Ursachen kennen lernen; andere hingegen glauben wir zu verstehen, wenn wir ihre in der Zeit folgenden Zwecke ins Auge fassen und diese zum besseren Verständnis des sonst Unerklärlichen wie wirkende Ursachen schätzen und werten.

Erst spät hat Kant selbst sich eine Theorie über die letzteren ge-

bildet. Es war das lebendige, organische Wesen, dessen Dasein und Veränderung sich nicht durch äußere, mechanische Ursachen erklären ließ. Er konnte manchen Erfahrungen gegenüber auch die Zweckmäßigkeit der Natur nicht vollkommen leugnen, so kam er zu dem Resultat, daß der Zweckbegriff zwar gültig, aber nicht erkennbar sei, daß er deshalb zwar nicht zur Erkenntnis, aber zur Betrachtung der Dinge geeignet sei. Aber eine Betrachtungsweise ist freilich noch keine Erkenntnis. Unser Verstand ist diskursiv; er kann zum Ganzen nur kommen, indem er das Einzelne synthetisch zusammensetzt. Was bleibt ihm übrig gegenüber dem lebendigen Körper und Geist? Er muß vom Ganzen ausgehen, als der wirkenden Ursache der Teile. Aber in der Anschauung sind ihm nur die Teile gegeben, nicht das Ganze; er muß deshalb die Vorstellung des Ganzen als die Ursache ansehen. So ist eben diese Vorstellung des Ganzen, als Ursache gedacht, nichts anderes als der Begriff des Zweckes.

Sobald wir also das Reich Gottes als Zweck Gottes und der Welt, auch als subjektives Ideal erfassen, so heißt das nichts anderes als wir beurteilen uns selbst wie die Welt so, daß wir die Idee des Reiches Gottes als eines moralischen Gemeinwesens als durchgängigen Maßstab unserer Beurteilung gebrauchen.

23.

Es genügen die bisherigen Betrachtungen noch nicht, um den springenden Punkt der teleologischen Weltanschauung zu bestimmen. Es ist unterschieden worden zwischen dem Schema der wirkenden Ursache, die die Welt erklären und begreifen und zwischen dem Schema der Endursache, die die Welt beurteilen und bewerten will. Jeder wird wissen, daß sich die neue Theologie in diesen Gegensätzen bewegt. Nun aber muß diese letztere Art die Dinge zu beurteilen, die teleologische, wieder in zwei Arten streng geschieden werden, die, näher untersucht, eine so durchgreifende Verschiedenheit zeigen, daß sie kaum unter demselben Namen zu befassen sind. Wir können nämlich — und Ritschl thut es — alle

Dinge im Himmel und auf Erden als Mittel auf den Menschen, als Zweck beziehen; wir behaupten (natürlich beweislos), daß die anorganische Schöpfung um der organischen willen da ist, die Pflanzen um der Tiere willen, beide um der Menschen willen; erst der Mensch wird Selbstzweck in der Natur; die Herausarbeitung der Vernunft, der Freiheit, des sittlich vernünftigen Willens, der allseitigen Herrschaft über die Natur oder wie es sonst genannt werden mag, ist dann der Endzweck der ganzen Natur. Diese in der Schule allseitig herrschende Meinung soll eine religiöse Betrachtung darstellen.

Aber wer sieht nicht auf den ersten Blick, daß diese Verknüpfung der Dinge unter dem Gesichtspunkt des Zweckes nicht in der Natur der Dinge liegt, sondern vom Geist des Menschen willkürlich in die Dinge hineingetragen ist. Zwar wissen wir, worauf man sich beruft, wenn solche Teleologie eine religiöse, sogar eine christliche genannt wird, daß nämlich dem Menschen die Herrschaft über die Natur zur Aufgabe gestellt wird, und daß er deshalb ein Recht hat, alle Dinge seinen Zwecken einzuordnen. Lassen wir dies dahingestellt, so ist doch klar, daß ein Naturding dem einen Menschen brauchbar sein kann für seine Zwecke, dem andern dagegen nicht, und daß ein Mensch je nach seinen Verhältnissen, nach seinen Bedürfnissen, nach seinen Neigungen und Liebhabereien bald dies, bald jenes sich als Mittel für seine Zwecke zueignet. Es ist klar, daß dies eine rein subjektive, willkürliche Betrachtungsweise ist, die nichts erklärt und erklären will, die alle Dinge aus ihrem natürlichen Zusammenhange reißt und willkürlich einer Betrachtungsweise eingliedert. Der Mensch wird als Gott der Natur vorgestellt und alles dient seiner Ehre. Die Dinge sind hier nicht an und für sich objektiv zweckmäßig, sondern subjektiv zweckdienlich; oder mit anderen Worten: der Zweck liegt nicht in ihnen, sondern außerhalb derselben.

Außer dieser Zweckdienlichkeit, wie sie am besten genannt wird, gibt es aber auch eine Zweckmäßigkeit in den Dingen, nämlich in der ganzen organischen Schöpfung, und wir nehmen an, daß alle lebenden Wesen, auch die Pflanzen, ihre Zwecke in sich haben und ihren eigenen Gesetzen gehorchen.

Wir können diese Dinge und ihre Veränderungen nicht nach dem Schema der wirkenden Ursache begreifen, sondern sind darauf angewiesen, sie nach dem Zweckbegriff zu erklären, ich sage zu erklären, nicht etwa bloß zu beurteilen. Ob wir mit dieser Zweckerklärung eine objektiv-reale, der mechanischen Erklärung gleichwertige besitzen, das wissen wir nicht. Worauf es ankommt, ist dies, ob wir die Dinge so denken müssen, ob wir gezwungen sind, teleologisch zu begreifen. Es ist von keiner Seite bestritten, daß jedes organische Wesen die Anwendung der Zweckidee zum Verständnis erfordert. Auch der Naturforscher, der alle Zweckursachen durch Nachweis mechanischer Ursachen verdrängen möchte, benutzt sie doch als Leitfaden, solange er nichts Besseres hat. Nun ist aber der Mensch selbst und sein Geist ein nach einer Zweckidee sich organisierendes Wesen, dessen Natur nur aus einer ihm einwohnenden Zweckmäßigkeit zu begreifen ist. Man beachte nun, wie im Geiste des Menschen, in seiner Selbstbeurteilung, jenes subjektive Urteil der Zweckdienlichkeit mit diesem objektiven Urteil der Zweckmäßigkeit zusammenfallen muß. Der vernünftige Geist muß sich als lebendiges Wesen nach der Zweckidee denken, oder er denkt sich gar nicht, denn mechanisch — im Schema der wirkenden Ursache — kann er die Vorgänge in sich, Wachstum und Veränderung, nicht erklären. Will sich der Geist als lebend denken, muß er sich teleologisch denken als einem Ziel zustrebend in seiner Energie, er muß sich vorstellen unter der Idee eines Zweckes, der als Vernunft, Freiheit, Reich Gottes wie immer bezeichnet werden mag. Jenes subjektive Urteil der Zweckdienlichkeit muß nun mit dem objektiven der Zweckmäßigkeit zusammenfallen, wenn ich die Natur und die Welt ebenso denke, wie meinen eigenen Geist, d. i. meinen Geist als einen Mikrokosmos vorstelle. Denn wie der Geist alle seine Funktionen vermöge der immanenten Zweckmäßigkeit nur als Mittel zum Zweck zur Erreichung der im Organismus liegenden Zweckursache bewerten muß, so ist er nun auch genötigt, alle Dinge der Welt, Geschichte und Natur vermöge ihrer Zweckmäßigkeit, die sich subjektiv nur als zufällige Zweckdienlichkeit beurteilen ließ, nur als Mittel für den Weltzweck zu bewerten, und hat nun

ein Recht, diese Weltanschauung als eine für den vernünftigen Menschengeist notwendige und darum objektive geltend zu machen. Es soll mit dieser Betrachtung nur klar gemacht werden, wie es kommen kann, daß jemand, der von den Voraussetzungen des Kritizismus ausgeht, wie Ritschl, und zunächst in dem starren Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft befangen ist, allmählich zu Leibniz und Lotze hinübertritt und die teleologische Betrachtung zu einer objektiven macht, was sie bei Kant nicht war und nicht sein konnte.

Es entsteht uns unter den Händen — was vom Kantischen Standpunkt gar nicht zu denken war — ein im philosophischen Sinne dogmatisches Weltbild, in welchem die mechanische Weltbetrachtung (des theoretischen Verstandes) zu einer ganz nebensächlichen, untergeordneten Funktion herabgesetzt ist, dagegen der Wille als ethisches Prinzip, als Lebensenergie, als die die Zweckidee in sich verwirklichende Entelechie zum metaphysischen Weltprinzip erhoben wird. Dies muß im Auge behalten werden, wenn verstanden werden soll, wie das subjektive Ideal des Geistes zugleich Weltideal sein kann, und der Selbstzweck des Menschen, das Reich Gottes zugleich Selbstzweck Gottes und Gottes Endzweck in der Welt sein soll. Jeder Einsichtige wird erkennen, in welchem unverbrüchlichen Zusammenhang die von Ritschl vorgetragene Erkenntnislehre, die, übel verteidigt, zu sovielen Debatten Anlaß gegeben hat, mit seinem ganzen religiösen Weltbild steht. Hätte er gesagt: Ich denke wie Leibniz, der Geist ist ein miroir vivant, darin sich die Welt, soweit wir sie erkennen können, getreu abspiegelt; ich denke wie Lotze, der Geist ist ein Mikrokosmos, der in seinen unendlichen Relationen der Ideen und Strebungen den Makrokosmos für uns darstellt, und demgemäß darf man kein Sein hinter den Wirkungen suchen, kein Substrat für die Ideen; ich sage, wenn er mit ausdrücklichem Anschluß an ein bekanntes, im einzelnen ausgearbeitetes, philosophisches Weltbild seine religiösen Ideen ausgesprochen hätte, es wäre manches unnütze Wort nicht geschrieben worden.

So hat Frank zweifellos recht vom Standpunkt der begrifflichen Dogmatik, wenn er fordert, daß Gott erst bestimmt werde als

das Absolute, daß man erst die Persönlichkeit haben müsse, ehe man die Liebe als ihr Attribut aussagen könne; aber Ritschl hat auch recht von seinem teleologischen Standort aus, — ein solcher als richtig vorausgesetzt — wenn er Gott als Liebe denkt, zuerst und allein, denn er findet in seinem Geist, als in dem miroir vivant seiner Religion, die Wirkungen der Liebe Gottes an erster Stelle.

So wie dieser ist jeder andere Einwurf gegen eine theologische Lehre Ritschls insofern unberechtigt, als er keine Widerlegung enthalten kann, sondern nur Zeugnis davon ablegt, daß der Beurteiler von einem anderen point de vue aus urteilt. Darum heißt es: Hic Rhodus, hic salta. Wer Ritschl widerlegen will, muß seine Teleologie widerlegen; da diese aber Spekulation d. i. Philosophie ist, so kann sie nur durch eine andere Philosophie widerlegt werden. Da eine solche zu denken, nicht Sache der christlichen Theologie ist, so kann sie im Rahmen der Theologie überhaupt nicht widerlegt werden. Der Theologe kann nur behaupten und beweisen, daß der volle christliche Glaube durch diese Denkart allzusehr verkürzt oder verbogen wird; er kann nur, wenn er der Sache auf den Grund gegangen ist, erkennen und beweisen, daß dieses religiöse System in einer fundamentalen Teleologie wurzelt; diese selbst aber mit philosophischen Gründen zu bekämpfen, ist nicht sein Beruf. So hat sich auch unsere theologische Untersuchung auf den Nachweis der Teleologie bei Ritschl und ihrer notwendigen Entstehung beschränkt, eine Kritik derselben dagegen liegt außerhalb der Zwecke unserer Arbeit.

24.

Es kann sich in unserer Untersuchung, wie wir schon gesagt haben, nicht darum handeln, zu zeigen, wie einerseits die spekulativen Ansichten verschiedenen Weltanschauungen zugehörig sind, anderseits wie sie mit einander künstlich verzahnt und verankert sind. Von beiden Arten der früher aufgezeigten Zweckbetrachtung spricht Ritschl. Er sagt: „Das theoretische Erkennen kann sich dem nicht verschließen, daß große Reihen von Naturdingen durch

Zweckursachen (also objektive Zweckmäßigkeit) mitbedingt sind und einen Zusammenhang in einem Plan zu haben scheinen. Dem steht viel Zweckloses gegenüber. Daher kann aus der Erfahrung weder auf das Gesetz eines Endzweckes, noch auf eine zwecksetzende Intelligenz geschlossen werden." Aber derselbe theoretische Geist richtet seine Aufmerksamkeit auf sich selbst und entdeckt in sich selbst einen zwecksetzenden Organismus. Und vom Standpunkt dieser zwecksetzenden Vernunft aus ist auch dieser Satz Ritschls richtig: „Die Theologie (Spekulation) deutet den gesamten Naturlauf teleologisch, obgleich die Erfahrung nur in sehr lückenhafter Weise dieser Deutung entspricht und ihr in unzähligen Fällen widerspricht. Aber das Recht dazu nimmt sich die Theologie, indem sie diese religiöse (spekulative) Betrachtung der Natur als die notwendige Prämisse der Ansicht erweist, welche dem sittlichen Leben des Menschen die Bedeutung des Endzweckes beilegt." Die Bedeutung des Endzweckes des Menschen in der Natur beruhte, wie wir gesehen haben, auf der zufälligen Betrachtung der Zweckdienlichkeit. Indem hier im Geiste des Menschen beide Teleologien, die objektive wie die subjektive, zusammenfallen, hat sich der Geist schon als einen Mikrokosmus erkannt, in welchem sich die objektive Zweckmäßigkeit der Welt widerspiegelt. Es wird sich fragen, ob Ritschls Anhänger diesen Sachverhalt erkennen; wenn dies der Fall ist, werden sie entweder den kritischen Standpunkt schärfer betonen oder ganz zu Lotze hinübertreten müssen. Der Unterschied beider Denkarten zeigt sich bei der näheren Bestimmung der Idee des Reiches Gottes als einer „Gemeinschaft sittengesetzlichen Handelns", d. h. als einer gedachten Verbindung von vernünftigen Menschen.

Ritschl sagt (§ 8 des Unterr.): „Das Reich Gottes, auch als gegenwärtiges Erzeugnis des Handelns aus dem Beweggrund der Liebe, also wie es in der Welt zu stande kommt, ist überweltlich, sofern man unter Welt den Zusammenhang alles natürlichen, natürlich bedingten und geteilten Daseins versteht." Das heißt: Das Reich Gottes läßt sich nur als ein intelligibles, nicht als ein empirisches denken. Da stehen wir mitten in Kantischer Spekulation, denn das heißt dann weiter: — und wir haben in diesen

festgeprägten Fremdwörtern den Vorteil der Unmißverständlichkeit — da das Intelligible das Absolute ist oder zum Absoluten gehört, so kann es sich nur in phänomenalen Prozessen allmählich entwickeln. Wie wir früher gezeigt haben, ist nur der Wille, der den Primat im Geiste hat, als Absolutes zu denken; mithin entwickelt sich absoluter Wille oder der Wille als absolute Energie oder Entelechie oder wie man es sonst benennen mag.

Wenn Ritschl über den göttlichen Willen reflektiert, so thut er etwas, was er nach seinen Erkenntnisprinzipien überhaupt nicht dürfte, denn er reflektiert auf die Substanz, während er nur die Merkmale kennt; er grübelt über eine metaphysische Bestimmung, über den Willen, während er nur die Liebe empfindet und erlebt. Wenn er nun weiter von diesem Willen einen Selbstzweck aussagt, so denkt er den Willen als eine Vorstellung in sich tragend, d. h. er denkt ihn als wollend, als actus purus; er muß demgemäß einen Potenzstand als ein Wollen-Können unterscheiden; kurz, wir stehen sofort im Zentrum aller teleologischen Spekulationen dieses Jahrhunderts von Hegel bis Ed. von Hartmann. Man kann solche Reflexionen nicht einfach mit dem Bemerken abschneiden, daß sie in religiöser Beziehung keinen Wert haben; wer wirklich auf den Selbstzweck Gottes reflektiert, der kann diesen Gedanken nicht vollziehen und hat ihn niemals vollzogen, ohne den Zweck als Motiv im Willen zu denken, d. h. als Geist, als Vernunft, die dem Willen immanent ist und ihn zum Wollen bestimmt. Die Reflexion kann keinen Augenblick hierbei verweilen, ohne daß die Totalanschauung der Welt, das metaphysische Weltbild, in der Seele auftaucht. Immer wird es ein teleologisches sein müssen, mag es von Hegel, Schelling, Volkelt, Rehmke oder von Fichte, Schopenhauer, Frauenstädt, Ed. v. Hartmann entworfen sein. Wir erwähnen dies nur in dem Interesse, für Ritschls Teleologie eine gegen diese Denkarten abgrenzende Bestimmung zu finden. Denn so groß die Verwandtschaft mit einzelnen ist, die ja alle Entwickelungslehren mit einem immanenten Weltzweck sind, so daß auch hier im allgemeinen der Weg der Finalität, nicht der Kausalität beschritten wird, so

liegt doch ein erheblicher Unterschied darin, daß hier bei Ritschl nur ein einseitiges Bild der Welt nach vorwärts, nicht nach rückwärts entworfen ist, das seiner Meinung nach allein religiösen Wert beanspruchen kann.

Wir können also diese Theologie mit einem Januskopf veranschaulichen, dessen beide Gesichter a und b nach entgegengesetzter Seite schauen; sieht a den moralischen Endzweck der Welt und Gott auf seine Art, auf dem Wege der Finalität, so kann das, was b auf seine Art sieht, auf dem Wege der Kausalität, die Natur, niemals in seinen Horizont fallen. Je länger nun der Teleologe a über die in seinem Gesichtskreis liegenden Gegenstände reflektiert, desto mehr Anleihen muß er bei b machen, der ja allein als Weltkundiger ihm für das geschichtliche Christentum das Material liefern kann, weil es ja als Geschichte nur dem Naturerkennen zugänglich ist; a seinerseits kann diesem ihm von seinem alter ego gelieferten Material nur den Wertstempel aufdrücken, indem er es in seinen finalen Zusammenhang bringt und den sittlichen Endzweck (das Reich Gottes) als Idealgrund der Entwickelung bewertet. Diesen Dualismus hat Ritschls System nicht ganz überwunden; deshalb bezeichnen wir seine Theologie im Unterschied von den metaphysischen Spekulationen als eine halbseitige, moralische Teleologie.

Aber wir müssen weiter fragen: Wer sind die Subjekte, die intelligiblen Träger der sittlichen Wechselbeziehungen im Reiche Gottes? Was Ritschls Ansicht darüber ist, das dürfte noch nicht genügend erkannt sein. Schon Frank (Geschichte u. Kr. der neueren Theol., S. 311) machte auf die Schwierigkeit aufmerksam, daß das Reich Gottes als Endzweck Gottes in der Welt gefaßt wird; das Wesen Gottes in seinem Unterschiede von aller Kreatur bringe es vielmehr mit sich, daß der „Zweck" Gottes ebensowenig, wie sein Ausgang und Urgrund, außer Gott sein könne; Gottes Selbstzweck in das aus Menschen bestehende Reich Gottes zu setzen, zerstöre das göttliche Wesen, denn dann bedürfe Gott, um Gott zu sein, der Kreatur, er wäre also nicht der schlechthin Allgenugsame. Wir könnten diese Sache nicht erörtern, ohne auf das metaphysische Weltbild Ritschls einzugehen, das überhaupt nur soweit

enthüllt ist, als es als religiöses sich auf den Weltzweck bezieht. Das übrige, denkt Ritschl, geht ja den Theologen nichts an. Nur befinden sich leider auf der religiösen Seite des Weltbildes einige Punkte, die ohne Zuhilfenahme des metaphysischen Bildes bei Ritschl entweder falsch oder gar nicht verstanden werden. Dahin gehört schon jener Punkt, daß das Reich Gottes Gegenstand der Liebe, Zweck des göttlichen Willens sei. Dies ist für den, der den metaphysischen Gottesbegriff Ritschls kennt, sofort deutlich. Wer ihn genauer kennen lernen will, mag das Nähere darüber in Lotzes Religionsphilosophie nachlesen. Uns aber möge es gestattet sein, von der Relation des Reiches Gottes zum Willen Gottes abzusehen, weil wir darauf nicht eingehen könnten, ohne auch andere Elemente der Spekulation kritisch zu beleuchten, was nicht mehr im Rahmen unserer Untersuchung liegt.

Jene obige Frage müssen wir aber beantworten, weil wir die Idee des Reiches Gottes in ihrer Vollständigkeit darzustellen uns anheischig gemacht haben. Es könnte der Inhalt des Reiches Gottes, sofern auf die intelligiblen Träger der sittlichen Wechselbeziehungen reflektiert wird, in dreifacher Weise gefaßt werden. Sie könnten nämlich erstens eine absolute Einheit bilden, in der alle Unterschiede wegfallen; sie könnten aber auch zweitens als Ketten und Reihen, als Willensbüschel und -Brechungen, oder drittens als intelligible Einzelwesen in ungezählten Myriaden gedacht werden. Wie hat Ritschl darüber reflektiert? Es gibt gewisse Sätze im System, die noch niemand unseres Wissens erklärt hat. Sie sind äußerst wichtig, stehen scheinbar ohne klaren Zusammenhang mit allen anderen, und doch ergeben sie Folgerungen von großer Tragweite. Sie bilden gleichsam die metaphysischen Verzahnungen und beweisen, daß das Weltbild immer ergänzungsbedürftig bleibt, wenn es in Ritschls Sinn nur als religiöses entworfen wird. Was heißt das, wenn Ritschl sagt, Paulus habe nicht die mechanische Vorstellung von einem Volke oder einer christlichen Gemeinde als einer Summe von einzelnen Menschen? Oder das Christentum habe eine universelle Bestimmung für „die Völker“, wenn auch noch so viele einzelne ganz oder halb auf die Aneignung des Heils verzichten,

aber diese einzelnen seien von Gott weder verworfen noch erwählt? Es seien eigentlich nur die weltgeschichtlichen Völker des Abendlandes, welche eine Vorstellung von der natürlichen und sittlichen Einheit der menschlichen Gattung in dem Grade selbst produziert haben, um die praktisch durchschlagende Idee gleichen Inhalts sich aneignen zu können. Was heißt es, wenn er sagt (L. von der R. u. V. 3, S. 116): Gott kennt die einzelnen nur in ihrer zeitlichen Bedingtheit durch alle Mittelursachen und kennt sie nur in ihrer organischen Bedingtheit durch den physischen Zusammenhang mit Familie und Volk und in der dadurch bestimmten, aber auch beschränkten geistigen Disposition? Wenn nun das, was Ritschl Universalismus nennt, sich nicht mit der Gesamtheit der Völker in ihrer natürlichen Existenz deckt, wenn nun die Missionspraxis nicht bei den einzelnen stehen bleiben, sondern „auf den Erwerb ganzer Völker für die christliche Gemeinde ausgehen soll“, — wer will solche Sätze erklären? Wären sie etwa biblisch zu begründen? Sind sie nicht überhaupt äußerst paradox und dem christlichen Glauben widersprechend? Und doch müssen ihm diese Gedanken durch den anderweitigen Inhalt der Metaphysik aufgenötigt sein, denn sie kehren oft wieder und beherrschen auch seine religiösen Ideen. Wir wollen versuchen, aus einem größeren Zusammenhang die Sache, wie wir sie uns denken, darzustellen.

25.

Die Kantische Theologie ist der älteren Generation durch Schopenhauer erst wieder zugänglich geworden, dessen glänzender Stil und phantasievolle, plastische Sprache die damalige Jugend entzückte. Nie wäre Kant von den Toten auferstanden, hätte Schopenhauer ihn nicht erweckt. Was Wunder, wenn ihn auch die Theologen in seinem Licht sahen, und, wie uns scheint, zum Teil noch heute sehen! Wenn wir bedenken, daß Ritschls Programm vom Jahre 1859 schon seine ganze Theologie in nuce enthält, so dürfen wir vermuten, daß die gerade damals sich ver-

breitenden Kantischen Anschauungen auch ihm durch Schopenhauers Willenslehre übermittelt waren. Kant hatte den Willen zwar zum Prinzip erhoben, aber die Freiheit, die ihn bestimmen soll, als Grenzbegriff behandelt, über den das menschliche Denken nicht hinausgehen darf. Dieser Gedanke trieb nun notwendig über sich selbst hinaus; das konnten auch die Schlagbäume nicht hindern, die die kritische Philosophie dem Denken gezogen hatte. Indem die Freiheit als die alleinige Kausalität des wahrhaft Sittlichen gefaßt wurde, war der über sich selbst und seine Sittlichkeit nachdenkende Mensch gedrungen, sich dauernd unter dem doppelten Gesichtspunkt eines intelligiblen und empirischen Menschen zu betrachten. Und eben diese Betrachtung ist ja der Religion eigentümlich, in der der Mensch sich von sich selbst unterscheidet und sich sub specie aeternitatis schaut. Es ist deshalb nicht zu verwundern, wenn von hier aus der Versuch gemacht wurde, die christlichen Glaubensgedanken zu gestalten. Wenn der Mensch sich in seinem Selbstbewußtsein als ein Kind der Ewigkeit schaut, so denkt er sich außer Zeit und Raum, ja außer den Denkformen des Verstandes, wie Kant, oder doch wenigstens außerhalb des Kausalitätsgesetzes, wie Schopenhauer; er weiß sich in seinem religiösen und sittlichen Selbstbewußtsein als intelligibles Ich. Und eben hier, wo Kant die Waffen niederlegt und sein ignoramus erklärt, wird der spekulative Gedanke aus religiösen und sittlichen Motiven notwendig weitergetrieben. Wir müssen andere sittliche Wesen setzen, die gleich uns einer doppelten Welt angehören; sie müssen in Wechselbeziehung zu einander stehen, denn sie sind Träger einer Ordnung, die wir im empirischen Bewußtsein als eine sittliche Gesetzgebung empfinden. Diese Ordnung hatte schon Fichte das Himmelreich genannt.

Da das Intelligible Wille ist, so gab es, wie schon gesagt, drei Möglichkeiten. Indem Raum und Zeit als principium individuationis d. h. als das Prinzip, durch das wir uns vorübergehend als scheinbar selbständige Individuen vorstellen, von dem Denken angesehen wird, so fließt alles Intelligible gleichsam in eine Einheit zurück, in einen einheitlichen, nicht differenzierten Weltwillen. So

entsteht eine Ansicht der Welt, die man als Pankosmismus bezeichnet hat. In der religiösen Betrachtung müssen wir dann Gott und Welt durch ein Gleichheitszeichen verbinden und Gott als absoluten, in sich keine Unterschiede zulassenden Weltwillen ansehen. Wenn aber Raum und Zeit und alle Formen unseres denkenden Geistes allerdings nicht außer uns, sondern nur in uns gedacht werden, aber nicht als Individuationsprinzipien, durch die das Individuum zu denken erst möglich wäre, sondern als allgemeine Anschauungen, die wie alle anderen Vorstellungen von uns im Selbstgefühl erzeugt werden, so hindert nichts, uns als intelligible Wesen auch außer Raum und Zeit und Kausalität und doch als unterschieden von allen anderen zu denken, gleichsam wie einzelne Töne im vollen, rauschenden Akkord doch für sich sind, und als einzelne Töne zur Geltung kommen, wenn sie auch erst durch den gesetzlichen Zusammenklang mit vielen anderen Tönen einen Akkord bilden können.

Dieser Betrachtungsweise entspricht eine Ansicht, die als Individualismus bezeichnet worden ist. In der religiösen Betrachtung wird hier der absolute Wille als ein kosmischer angesehen, der in sich die unendliche Mannigfaltigkeit der Unterschiede birgt. Es bedarf dabei keiner besonderen Erinnerung, daß hier die Welt nicht als Materie gedacht ist, oder als ein außer dem Bewußtsein Seiendes; wir sprechen hier nur von der Weltansicht, die in der Philosophie als Idealismus bezeichnet wird. Es ist höchst merkwürdig zu beobachten, wie bei der Bildung solcher Weltanschauungen ganz persönliche, dem dunkeln Selbstgefühl entstammende Motive mitzuwirken pflegen. Goethe und Schopenhauer stehen beide auf dem Standpunkt des Pankosmismus, der eine in seinem künstlerischen Empfinden, der andere in seiner philosophischen Spekulation, und doch werden sich beide untreu, wenn sie an die eigene Fortdauer denken; sie können es nicht ertragen in ihrem aristokratischen Selbstgefühl, daß sie so ohne weiteres „wie die Fabrikware der Natur“ ein- und untergehen in das ἓν καὶ πᾶν, sie werden Individualisten im Widerspruch mit ihrer ganzen Weltanschauung. Im Schopenhauerschen System liegt darin ein offenbarer Widerspruch, sofern

es gerade Raum und Zeit als das principium individuationis auffaßt.

Nun kann aber dieser Individualismus selbst wieder ein doppelter sein. Das Individuum kann, der Platonischen Idee vergleichbar, eine Reihe von Selbstdifferenzierungen, Besonderungen, Emanierungen enthalten; dann würde folgen, daß für das Reich Gottes und für die Objekte der göttlichen Vorsehung nicht die einzelnen Menschen, sondern die Völkerfamilien, Gattungstypen, gleichartige Kulturepochen als „die Gemeinde" anzusehen sind; denn die species und alles einzelne hat seinen intelligiblen Platz nur im Allgemeinen, in der Gattung. Denkt man also das Göttliche als Willen, so müßten die Willensakte so gedacht werden, daß die Ideen im Platonischen Sinne und ihre Verwirklichung der Selbstzweck Gottes ist. So erklärt sich's bei Ritschl, daß das Reich Gottes der Endzweck Gottes in der Welt ist; so ist es zu verstehen, wenn die Vergebung der Sünden nicht der einzelnen Seele, sondern nur der ganzen christlichen Gemeinde zu teil wird; so ist es zu begreifen, was sonst allen Grundsätzen christlicher Mission widersprechen würde, daß die missionierende Thätigkeit ganze Völker erobern soll; so erscheint es endlich selbstverständlich, daß Gott nicht das Einzelne kennt, wenigstens nicht als einzelnes, sondern in seiner organischen Bedingtheit, nur im physischen Zusammenhang mit Volk und Familie. Eben diese Betrachtungsweise Gottes ist ja nun auch die des spekulativen religiösen Geistes. „Wir stellen", sagt Ritschl (a. a. O. 3, S. 283), „uns in der theologischen Erkenntnis, wenn auch nur vorübergehend, auf den Standpunkt Gottes." Von diesem Standpunkt aus sieht man die Dinge anders, als sie der diskursive Verstand des Menschen sehen kann. So begreift es sich, daß weder die heilige Schrift, noch der christliche Glaube, noch die nichtspekulierende Vernunft jene Ansichten teilen können. Wir behaupten, daß hier dem metaphysischen System Ritschls angehörige Anschauungen, die in dem religiösen Weltbild nicht auseinandergesetzt sind, sich aber in ihren Folgen und Wirkungen geltend machen, den unwiderleglichen Beweis davon liefern, daß ein religiöses Weltbild ohne bestimmte

metaphysische Voraussetzungen gar nicht zu denken ist. Ob diese klar und deutlich ausgesprochen werden, darauf kommt es nicht an, sondern nur darauf, ob sie denknotwendig sind.

Wenn wir den von Ritschl im Gegensatz zum ausgesprochenen Monismus vertretenen Individualismus als einen Gattungsindividualismus bezeichnen, so wollen wir ihn damit von demjenigen Individualismus unterscheiden, den wir als die dem christlichen Glauben entsprechende Weltansicht beurteilen, und den wir als persönlichen Individualismus bezeichnen wollen. Während bei Ritschl der empirische Charakter des einzelnen Menschen nicht zugleich intelligibel ist, sondern nur die durch die Entwickelung in Zeit und Raum sich differenzierende Gattung, so ist in dem christlichen Glauben, wie wir ihn verstehen, das empirische Individuum zugleich ein intelligibles, d. h. der Christ betrachtet sich auf Grund seiner religiösen Erkenntnis als ein Doppelwesen und weiß sich in Gott geborgen, nicht in eitler Hoffnung auf eine in der Natur der Seele begründete Unsterblichkeit, sondern weil er das ewige Leben im Glauben ergriffen hat; so ist er gewiß, daß er in seiner Besonderheit und Eigentümlichkeit als intelligibler Charakter lebt, ob er gleich stirbt.

Im christlichen Volk ist von jeher eben dieser Glaube lebendig gewesen, so daß ein subjektives Christentum ohne ihn schwer zu denken ist. Es ist hieraus zu ersehen, daß, so wenig die christliche Lehre selbst ein metaphysisches System bildet oder Neigung hat, sich in ein solches umzusetzen, sie sich nicht gleichgültig verhält gegen gewisse Weltansichten, die treffender als Maximen der Selbstbeurteilung gelten können. Der persönliche Individualismus enthält diejenige Maxime der Selbstbeurteilung, die uns im christlichen Glauben not thut. Wenn er fehlt, so wird der eigentliche Lebensnerv aller Glaubenslehren durchschnitten. Wird der Christ in die Gemeinde, der einzelne in die Gattung eingeordnet gedacht, und kommt er nur unter diesem Gesichtspunkt in Betracht, so muß der Begriff der Sünde abgeschwächt werden, für die die Gesellschaft die alleinige Verantwortlichkeit zu übernehmen hat. Die persönliche Verantwortlichkeit des Individuums für alles, was es thut bei Leibesleben, es sei gut oder böse, wird bis zu

einem Punkt herabgemindert, daß die Idee der Schuld die ihr im Christentum gebührende Kraft und Wahrheit verliert. Geschieht dies aber, so verändern sich alle Begriffe von Versöhnung, Vergebung, Rechtfertigung, Erlösung, und der christliche Glaube ist an seiner empfindlichsten Stelle getroffen.

Wenn wir also zugeben können, daß der Gattungsindividualismus besser zu einem religiösen System taugt als der Pankosmismus, so wird doch auch er den billigen Ansprüchen nicht gerecht, auf die das Christentum nicht verzichten darf, und die in einem persönlichen Individualismus allein ihren sachgemäßen Ausdruck finden.

26.

Wenn wir deutlich erkennen sollen, welche Stellung die Idee des Reiches Gottes bei Ritschl hat, so müssen wir darauf achten, daß und wie es als Ideal gefaßt wird. Daß es im metaphysischen Zusammenhang so gefaßt werden muß, wird sofort klar, wenn wir bedenken, daß Gottes absoluter Wille „in Analogie mit der ursächlichen Kraft unseres auf Zwecke gerichteten Willens" (Unterr. § 11 c) verstanden werden soll; er ist also kosmischer Wille und offenbart sich demgemäß am klarsten im vernünftigen Streben des menschlichen Willens; sein Selbstzweck muß auch Zweck des menschlichen Willens sein und demgemäß im Bewußtsein als Ideal ergriffen werden. Es ist aber die christliche Gemeinde, der das Ideal aufgeht, denn es ist das Ideal eines Gemeinwesens und sittengesetzlichen Zusammenwirkens. Das persönliche Individuum hat demgemäß keinen Selbstzweck für sich, kein persönliches, sittlich-religiöses Ideal, das es auf eigene Faust verwirklichen kann, sondern hat nur das soziale Ideal, dem das persönliche weichen muß. So ist schon eigentlich hier im Leben die Individualität des Menschen aufgehoben, denn für seinen Willen gibt es keine individuellen Aufgaben, sondern nur soziale. Der Mensch als Einzelmensch wird in religiöser Beziehung nur als ζῶον πολιτικὸν bewertet, nur als ein politisches Herdentier kann er in Betracht kommen; nicht in Mönchtum und Askese, nicht

in Kontemplation und Mystik, nicht in Weihe und Erleuchtung, auch nicht im Gemeinschafts- und Gebetsleben mit Gott und Christo vollzieht sich hier Religionsübung, sondern nur in der Wechselwirkung auf andere, nur im ethischen Handeln, aber auch dies nur, nicht etwa nach einem persönlichen, subjektiven, christlichen Ideal, das jeder in seiner Brust trägt, und dessen Dasein sich im Gewissen offenbart, sondern nach einem sozialen und politischen Ideal, das nach berühmten Mustern unter den Attributen der Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit (Unterr. § 10) vorgestellt wird, und das man von jeher in den erhitzten Köpfen der Schwärmer und Utopisten gefunden hat.

Was einst die alten Philosophen in ihrem ethischen System Politik nannten, das heißt bei Ritschl christliche Religionslehre; seine Theologie ist deshalb keine Glaubenslehre, sondern eine Ethik, und nicht einmal eine vollständige, sondern nur ein Ausschnitt derselben, die Politik. Soll man sich wundern, wenn sich gesundes christliches Empfinden dagegen wehrt, als ein Zweckapparat behandelt zu werden im Dienste der Politik? Politik verdirbt den Charakter. Es wird sich später zeigen, wie die hier geforderte Übung der Zwecklehre gar leicht auf die Charakterbildung nachteilig wirken kann und eine virtuose Handhabung der Teleologie deshalb oft ihre bedenklichen Seiten hat.

Es liegt der Betrachtungsweise eine unwahre Vorstellung vom Willen zu Grunde, der hier in der Seele als ein nie befriedigtes, durch Vorhaltung von Zwecken in stürmischer Unruhe gehaltenes metaphysisches Monstrum erscheint. Bei steter Vorhaltung dieses politischen Ideals kann der Wille, dem aufgegeben wird, das Unmögliche möglich zu machen, niemals zu der Ruhe, zu dem Frieden kommen, den die christliche Religion den Gläubigen schenkt im Versöhnungsfrieden, der höher ist als alle Vernunft. Doch kann es nicht unsere Aufgabe sein, den Willen hier kritisch zu untersuchen; es ist ja das metaphysische Weltprinzip in diesem System. Sofern das Reich Gottes, dies Ideal des sich verwirklichenden Willens, als ein Staat, als ein Gemeinwesen gedacht ist, so ist sofort klar, daß es in seinen Gesetzen und in

seiner idealen Rechtsverfassung, die es seinem Begriffe gemäß ausprägen muß, in einen ebenso scharfen Gegensatz zu den im positiven Staat bestehenden Verfassungs- und Rechtsverhältnissen tritt, wie als sittlich-religiöses Gemeinwesen zu den Einrichtungen und Kultusformen der statutarischen Kirche. Sofern nun dies Ideal die Tendenz hat, die gegebenen realen Verhältnisse in die idealen umzugestalten und Bestimmungsgrund zur Neugestaltung der rechtlichen wie kirchlichen Gesetze und Lehren zu werden, fordert es nicht nur den Widerspruch des positiven Theologen, sondern auch die energische Abwehr des Juristen heraus. Sofern nun endlich dies Reich Gottes als Selbstzweck Gottes und Weltzweck erscheint, demgemäß im teleologischen Urteil des Theologen auch als die eigentlich wirksame Ursache in aller Entwickelung, als das ausschließliche Motiv des Ganzen, wie der Teile, des Wachstums wie der Veränderung, demgemäß also als der einzige Wertmesser für alle religiösen Erscheinungen, ja als das einzige religiöse Beurteilungsprinzip für alle Wissenschaften, Natur- wie Geisteswissenschaften, so ruft es alle wissenschaftliche exakte Forschung auf den Kampfplatz und schleudert ihr eine kecke Herausforderung zu.

Da die teleologische Ausdeutung des Natur- und Geschichtszusammenhanges hier die einzig religiöse ist, so wird sie, da das sittliche Leben und der ihm immanente Weltzweck das objektive Wesen der Dinge und die eigentliche Realität der Dinge bezeichnet auch notwendig als die wahre Realität, als die objektive Wirklichkeit inthronisiert, ja sie empfängt alle Weihen des religiösen Glaubens und wird ein noli me tangere für die profane Wissenschaft. Wie sollte da der Kampf nicht entbrennen? Soll sich die profane Wissenschaft von dieser angeblich höheren meistern lassen? Sie hat sich allerdings bis dahin wenig um sie gekümmert. Hat man die Tragweite dieser neusten Entwickelungsphase nicht erkannt? Hat man darin nur eine neue, etwas veränderte Auflage der Hegelschen, aus denselben Wurzeln stammenden Teleologie zu erkennen geglaubt? Aber der Kampf wird entbrennen, denn da nach Ritschls eigenem Geständnis (L. von der R. u. V. 3, S. 203) die Erfahrung nur in sehr lückenhafter Weise der teleo-

logischen Deutung entspricht, ja ihr in unzähligen Fällen widerspricht, so wird der theologische Versuch, die Lücken auszufüllen und die widersprechenden Erscheinungen umzudeuten, von der strengen Wissenschaft als unbefugter Eingriff in ihre Domäne beurteilt werden, und es muß sich bald zeigen, daß Glaube und Wissen trotz der in der Schule geschworenen Urfehde mit erneuter Heftigkeit aufeinanderstoßen. Auch der Gegensatz, in welchem die theologischen Gegner zu Ritschl stehen, liegt eben darin begründet, daß sie im Geist und mit den Mitteln der exakten Forschung in Übereinstimmung mit der wissenschaftlichen Forschung aller Zeiten, natürlich unter den aus dem christlichen Glauben entstammenden Voraussetzungen, an ihre Arbeit gehen, während die neue Theologie die Mittel des theoretischen Denkens verschmähend, auf dem Wege einer praktischen Zweckbetrachtung Erkenntnis sucht und eben hier sich der Hegelschen Teleologie so nähert, daß wir nicht umhin können, im Interesse unserer Untersuchung das Verhältnis der beiden Schulen mit einigen Strichen zu zeichnen.

27.

Wir dürfen hierbei Pfleiderer übergehen, sofern er wohl kaum zur Hegelschen Schule strenger Observanz zu rechnen ist, vielmehr im Geiste Herders auf ein genetisches Verständnis jeder geschichtlichen Erscheinung dringt. Zwar wird er manchem Satz Ritschls beipflichten können, z. B. wenn dieser den Gedanken ausführt (L. von der R. u. V. 3, S. 173), daß alle Religion aus dem Kontrast entspringe, in welchen sich der Mensch hineingestellt sieht, daß er einerseits ein unselbständiger Teil der Welt ist, abhängig und gehemmt von anderen Wesen und anderseits gemäß seiner geistigen Kraftausstattung sich von aller Natur unterscheidet und sich zu einer übernatürlichen Bestimmung angelegt fühlt, und daß die Gottesidee überall die Bedeutung habe, dem Menschen über diesen Kontrast hinwegzuhelfen und ihn mit Hilfe Gottes von der natürlichen Bedingtheit seines Lebens frei zu machen. Jedenfalls thun wir besser, Biedermanns „christliche Dogmatik“

heranzuziehen, weil sie ein klarer und korrekter Ausdruck der Hegelschen Gedankenbildung ist. Sie ist eine spekulative Wissenschaft (Christ. Dogm. § 4), indem ihr wahrer Gegenstand ein religiöses Realprinzip ist, das sie am Dogma durchführen will. Auch Ritschls Lehre von der R. u. V. ist eine spekulative Wissenschaft, indem ihr Idealprinzip des Reiches Gottes mit dem früher skizzierten Inhalt ihr eigentlicher Gegenstand ist, das sie am christlichen Dogma durchzuführen gedenkt. Da indessen viele christlichen Dogmen aus dem Reich Gottes als dem Idealgrund nicht begreiflich zu machen sind, so werden sie als ungehörige metaphysische Prätensionen aus der angeblich allein religiösen Zweckbetrachtung ausgeschieden. Biedermann erlaubte uns alle dogmatischen Vorstellungen als vorstellmäßiges Denken festzuhalten. Er sagt (Christl. Dogm., S. 646): „All unser Denken ist zunächst Denken in Vorstellungen und unser Denken als reines Denken nur wissenschaftliche Verarbeitung unserer Vorstellungen. Es ist nur die unsäglich hölzerne Ungeschicklichkeit, mit der die meisten mit den psychologischen Grundbegriffen umspringen, wenn sie meinen: Weil das Denken die Aufhebung der Vorstellung in den Gedanken sei, so müsse, wer sich unterfange, dies zu thun, darum aufhören, sein Bewußtseinsleben in der Form der Vorstellung zu führen und eine abstrakte Denkmaschine werden.“ Biedermann steht also konservativer zum christlichen Dogma als Ritschl. Der erste entwirft das ganze Weltbild von da ab, wo das absolute Sein reines Insich- und Durchsichselbstsein ist, bis dahin, wo es im Werden sich allmählich umsetzt, um endlich in der Freiheit sein Ziel zu erreichen. Ritschl aber schneidet diese Totalanschauung mitten durch und erklärt nur die zweite Hälfte für religiöse Weltansicht. Die erste ist angeblich Kosmologie, Metaphysik, vulgäre Ansicht der Dinge u. s. w.; nur die zweite ist das, was den Theologen interessiert, insofern es die religiöse Ansicht der Welt enthält, und da Ritschl hier kein Realprinzip hat, so benutzt er das Idealprinzip des Reiches Gottes und behandelt es wie ein Realprinzip, um damit die religiöse Welt zu verstehen und in ihr das allein Bedeutsame und Wertvolle heraus-

zufinden. Wer sieht nicht, daß der Philosoph das religiöse Bild überhaupt nicht korrekt zeichnen könnte, wenn nicht das ganze metaphysische Bild klar und in festen Umrissen vor seiner Seele stände? Aber er enthüllt von ihm nur soviel, als sich notwendig in den zum Zweck des sittlichen Handelns unausweichlichen Reflexionen widerspiegelt. Und der Leser soll sich damit begnügen? Um nur den Gedanken, daß Gott Wille ist, vollziehen und festhalten zu können, muß er andere Begriffe bilden, vielleicht nur Ergänzungs- und Beziehungsbegriffe, die an sich nicht religiöse sind, wie etwa, daß dieser Wille, der einen Selbstzweck hat, Geist ist, Kraft, daß, da ein Zweck in Gott nicht zu denken ist, ohne ihn zugleich als Ursache zu denken, Gott vorgestellt werden muß als in seinem Schoß die Welt emanierend, um sie durch unendliche Prozesse in Zeit und Raum, in seinem eigenen Innern zum Reiche Gottes heranzubilden. Wir sagen nicht, daß Ritschl dies sagt; aber wir behaupten, daß niemand seine Gedanken denken kann, ohne diese oder ähnliche Gedanken hinzuzudenken. Beide Theologen, Ritschl wie Biedermann, haben die Betrachtung der Dinge unter dem ausschließlichen Gesichtspunkt einer immanenten, ihren Zweck in sich tragenden Entwickelung gemeinsam. Aber während die Biedermannsche Theologie nach dem Schema der wirkenden Ursache die Gegenwart, das Dogma, den Kultus, die positive Kirche aus der Vergangenheit verstehen und das Wirkliche und historisch Gewordene uns als das Vernünftige erkennen und demgemäß auch achten und lieben lehrt, urteilt die Ritschlsche Theologie nur im Schema der Endursache, und indem sie über Welt und Geschichte, nur im Lichte des moralischen Gottesreiches reflektiert als der vollendeten Vernunft, im Vergleich zu welcher Gegenwart und Vergangenheit, Kirche und Dogma unvernünftig genug aussehen, so lehrt sie uns die Gegenwart verachten, und über Dinge, um deren Verständnis wir uns nicht einmal bemüht haben, mit Werturteilen absprechen.

Es soll dabei nicht verkannt werden, daß die letzten Gründe des spekulativen Entwurfs darin zu suchen sind, daß Ritschl eine religiöse Weltansicht gestalten wollte, die alle Reflexionen und Begriffsbil-

dungen über Bord wirft, sofern sie nicht irgendwie als religiöse Motive für den sittlichen Willen in wirksamer Kraft sich entfalten können. Ja, wenn wir nur mit unseren Gedanken einen Abdruck von den psychischen Vorgängen nehmen könnten? Aber diese Prozesse sind zu kompliziert, und der Reichtum und die Feinheit der Natur so groß, daß unsere Reflexion nicht heranreicht. Wir können nur fragen, was müssen wir denken? Zu welchen Reflexionen sind wir gezwungen? Da fehlen aber noch viele, wenn der volle Gehalt des christlichen Glaubens erschöpft sein sollte. Das im moralischen Gottesreich aufgestellte Licht blendet dabei so stark, daß unentschieden bleibt, ob das Dunkelgelassene nur für die religiöse Betrachtung irrelevant ist oder überhaupt als daseiend geleugnet wird.

Wenn wir nun erwägen, daß der Wille Gottes in den Werdeprozeß, in Zeit und Raum hineingezogen wird, so daß es keinen sittlichfreien Willen gibt, der nicht ein göttlicher wäre, und wir demgemäß die Begriffsunterscheidung von absolut und phänomenal bilden müssen, Begriffe, die in ihrer präzisen Prägung keiner irrigen Ausdeutung fähig sind, wenn wir dann ferner erwägen, daß die in Ritschls Hauptwerk zuerst beim induktiven Fortgang hier und da durchschimmernde Idee des Reiches Gottes mehr und mehr in den Vordergrund tritt, um endlich die ganze Breite des Bildes auszufüllen, indem die im Anfang gezeichnete Ellipse im Laufe der Untersuchung ein Kreis wird, in dessen Zentrum das Reich Gottes in der diesem Religionssystem unentbehrlichen teleologischen Beleuchtung steht, so erkennen wir einerseits, daß die Theologie Ritschls, weit entfernt, im bisherigen Sinne eine Glaubenslehre zu sein, vielmehr eine Lehre von der sittlichen (intelligiblen) Freiheit des Menschen ist, die sich in der pflichtmäßigen Berufsarbeit bethätigt und den Menschen angesichts der zur Demut und Geduld mahnenden Hemmungen des Lebens in dem versöhnenden Gedanken an den zwecksetzenden Gotteswillen (Vorsehung) in seinem Selbstgefühl aufrichtet, und begreifen anderseits, daß diese Theologie, sofern die sittliche Freiheit eine werdende ist, grundsätzlich eine Welt- und Geschichtsbetrachtung werden muß, deren Begriff sich in Beurteilung und Wertung des sittlichen Welt-

zwecks des Reiches Gottes als idealer Ursache aller phänomenalen Prozesse des absoluten Willens vollständig erschöpft.

28.

Es war schon früher gesagt worden, daß die unklare Reichsgottesidee mit ihrer sozialen Vision den Theologen leicht in eine falsche Bahn locken und in allerlei Versuchungen bringen kann, von denen sich der Stifter der neuen Sekte nichts träumen ließ. Wir wollen vom praktischen Standpunkt aus in der Kürze auf einige Gravamina eingehen.

Die Fantasie der Jugend, die für rationale Ideen so leicht erregbar ist, wird mit dem Bilde eines sittlich religiösen Gemeinwesens erfüllt, das nur zu erreichen ist durch allmähliche Anpassung der sinnlichen Verhältnisse, auf denen die Glückseligkeit beruht, an die sittliche Würdigkeit der Menschen. Demgemäß muß der Wille, wenn er rein und stark ist, sich um die Besserung der sozialen Verhältnisse, um die Hebung des Wohlstandes d. i. um die Förderung sinnlicher Güter der Gemeinde bemühen. Wer es ernst nimmt, wird sich zu diesem Zwecke mit den nötigen Kenntnissen auf dem Gebiet der Volkswirtschaftslehre und Sozialpolitik ausrüsten. Sieht er doch alle seine Berufsaufgaben nur im Rahmen der Ökonomik und Politik! Er würde ja gewissenlos handeln, wollte er in seiner geistigen Ausrüstung etwas versäumen. Überzeugt, wohl vorbereitet zu sein zu seinem Berufe, geht er an die Arbeit, stürmisch vorwärtsdrängend, ein Prophet des kommenden Reiches Gottes tritt er unter das Volk, kurz, er ist Sozialpolitiker, noch ehe er es recht weiß. Von einem Glauben, der die Seele stille macht in Gott, hat er nichts gehört. In Volksversammlungen und auf sozialen Kongressen führt er das große Wort; und er weiß zu reden, denn je geringer die Sachkenntnis, die Kenntnis der unendlichen Kompliziertheit menschlicher Verhältnisse und Charaktere ist, desto sicherer, absprechender, hochfahrender ist sein Urteil, dessen alles überragender Wert ein für allemal durch die Idee des Reiches Gottes legitimiert ist. Macht sich diese Stimmung heute nur in einzelnen

Erscheinungen Luft, so liegt der Grund in der fast undurchdringlichen Dunkelheit, in die gehüllt die Theologie zunächst auftrat. Allmählich zeigt sich die Tendenz der Spekulation klarer und unzweideutiger.

Dazu kommt noch ein Zweites. Jenes Phantom der angeblich autonomen Vernunft ist das Produkt einer alles Positive überfliegenden Einbildungskraft. Als solches muß es, wenn es Bestimmungsgrund des Handelns wird, einen im Positiven thätigen Willen unzufrieden machen und ihn Nichtachtung und Vernachlässigung all der kleinen Pflichten und Obliegenheiten lehren, aus denen sich das positive Sittengesetz zusammensetzt, denn sie haben ja im Vergleich zu dem unendlichen Wert jenes Ideals eine so verschwindende Bedeutung, daß auch der beste Wille schließlich die Kraft verlieren wird, das Erreichbare mit vollem Ernst zu wollen, wenn er sich gewöhnt, sich erfolglos nach dem Unerreichbaren zu strecken. Der Wille des Menschen vermag viel, wenn er ernst ist, aber er erlahmt und wird unzufrieden und mißmutig, wenn er sich dauernd einer Aufgabe gegenübersieht, die für das Handeln überschwenglich ist und auch dem genialsten Ansturm menschlicher Kraft ewig unlösbar bleibt. Die Stoiker legten auch das Ideal an die Wirklichkeit. Was war die Folge? (Vgl. Ritter, Gesch. der Phil. 3, S. 668.) Sie wurden mit der Wirklichkeit unzufrieden und wurden Verächter, wenn nicht der Menschheit, so doch der Menschen, wie sie damals waren. „Dies ist das Zeichen,“ sagt Ritter, „einer alternden Gesinnung, die Zerfallenheit, die Unzufriedenheit mit der Gegenwart.“

Noch eine dritte Betrachtung drängt sich hier auf. Die Stoiker kamen dahin, zu meinen, alles was nützlich, sei gut (Ritter a. a. O., S. 699). Wie war das möglich bei ihrer erhabenen Moral? Sie waren Teleologen und hatten sich gewöhnt, alle Dinge nur unter dem Gesichtspunkt des Zweckes zu sehen. Je erhabener das Ideal ist, desto geneigter wird menschliche Schwachheit sein, Begriff, Ding und Recht zu beugen und zu biegen, damit sie als Mittel in den Dienst des Ideals treten können. Es ist unter uns Sitte, uns über die Moral der

Jesuiten zu entrüsten, die in dem Satz ausgedrückt ist: Der Zweck heiligt das Mittel. Daß wir nur den Balken im eigenen Auge nicht übersehen! Jene Männer mögen in ihrer sittlichen Bildung nicht tiefer gestanden haben, als andere, aber sie waren auch theoretisch Teleologen; sie wollten wirken für das Ideal der Kirche, wie sie es erkannten, und indem dieser eine Zweck übermächtig ihre Seele beherrschte, prüften sie nicht lange die Mittel, sondern gut war ihnen, was nützlich, brauchbar und dienlich war zur Erreichung des Zwecks. Eine ununterbrochene Zweckbetrachtung heiligt immer die Mittel, d. h. lehrt uns die Dinge außerhalb ihres logischen Kontextes und ihrer realen Selbständigkeit nur als elastische Ideen kennen, deren einziges Wesen in ihrer Brauchbarkeit besteht. Das mag in der Spekulation über den Willen gefahrlos sein, aber für den im Sinne der Spekulation im Positiven thätigen Willen liegt hier eine Versuchung zur Unredlichkeit, Unwahrhaftigkeit und Doppelzüngigkeit, gewiß nicht für die energischen Denker oder für ihre Sittlichkeit, wohl aber für die durchschnittliche geistige und sittliche Bildung, auf die im allgemeinen immer nur gerechnet werden darf.

Hiermit steht ein vierter Punkt in Verbindung. Es gab auch in den sechziger Jahren unter den jungen Theologen Kantianer oder solche, die glaubten, daß Religion nicht Sache des theoretischen Denkens sei; sie wußten sich im Besitz des ungebrochenen christlichen Glaubens und hatten doch vielleicht Bedenken, in ein kirchliches Amt zu treten. Warum denn? Sie fürchteten, in der Predigt von der Gemeinde nicht oder falsch verstanden zu werden. Auch wenn sie noch so undogmatisch sprachen, konnten sie, um nur einige Beispiele zu erwähnen, Begriffe wie Gott, Schöpfung, Wunder ganz vermeiden? Gab es aber je eine christliche Gemeinde, die Gott anders vorstellte, denn als den metaphysischen Gott, die die Schöpfung anders verstand, denn als eine Schöpfung aus nichts, und die unter Wunder etwas anderes meinte, als ein physikalisches? Darf der amtierende Prediger diese Worte gebrauchen in seinem Sinne, den er für den allein religiösen hält, auch wenn er weiß, daß der Zuhörer sie anders oder im ent-

gegengesetzten Sinne versteht? Und doch ist dies Sitte geworden. Der Gelehrte macht es vor; der Praktiker macht es nach. Wenn Ritschl z. B. (Unterr. § 11 c) Gott als Schöpfer bezeichnet und gleich darauf fordert, daß er in Analogie mit der ursächlichen Kraft unseres auf Zwecke gerichteten Willens gedacht werden muß, so wissen wir freilich, daß er die Schöpfung aus nichts ablehnt, d. i. verneint, was er vorher bejaht zu haben scheint. So unmißverständlich dies nun in der Wissenschaft sein mag, für den Praktiker entstehen aus einem Doppelsinn der Rede nur durch eine sehr bedeutende Persönlichkeit hebbare Schwierigkeiten. Ritschl nennt seine teleologische die wunderhafte Art der christlichen Weltanschauung (Lehre von der R. u. V. 3, S. 544). Die Gemeinde hat nun auch eine christliche Anschauung, die aber ganz und gar nicht wunderhaft, sondern natürlich ist und nach dem Schema der wirkenden Ursache mit dem Denken das gehörte Wort aufnimmt und als natürlich voraussetzt, daß es auch beim Redner so gemeint sei.

In dieser Betrachtung liegt nun nicht nur kein Vorwurf für die, welche etwa mit solchen Ansichten praktisch thätig sind, sondern eine unzweideutige Anerkennung, wie sie sich größer schwer aussprechen läßt, wenn sie trotz der angedeuteten Fußfesseln dennoch mit Segen im Amte arbeiten. Denn weil es zur Denkgewohnheit gehört, die täglich geübt wird, übersieht man so leicht, daß jede Form der dualistischen Anschauung schon eine spekulative ist. So steht der Diener am Worte mit seiner ganzen religiösen Vorstellungswelt nicht genau auf der Linie, auf der die religiösen Vorstellungen der Glieder der Gemeinde stehen. Nur wenn er ihre Gedanken auf den Zweck des Lebens, auf die Bestimmung des Menschen hinlenkt, wenn er das Kommen des Reiches predigt und ihnen moralische Vorträge hält, dann bewegen sich die Gedanken des Redners und Zuhörers in gleicher Richtung.

Und damit kommen wir auf den fünften Punkt. Die neue Theologie ist eine einzige Adventspredigt. Daß das Reich Gottes komme, mag heute für die Gemeinde den Reiz der Neuheit haben,

binnen kurzem ist es ein dogmatisches Schlagwort. Die Gemeinde aber will keine dogmatischen Predigten. Was aber den Vorsehungsglauben betrifft, der den Türken und Juden mit den Christen gemeinsam ist, und der den eigentlichen religiösen Kern der Ritschlschen Theologie ausmacht, so bildet dieser Glaube allerdings die Grundstimmung jeder christlichen Gemeinde. Aber eben darum kann der Geistliche diese allgemeine Voraussetzung und Prämisse für die Möglichkeit der Erbauung nicht ohne ganz bestimmte christliche Anwendung zum Thema seiner Predigt machen. Hat er nicht so oft Gelegenheit daran zu erinnern, daß die Leiden dieser Zeit nicht wert sind der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden? Aber soll und darf jede Predigt eine Trostrede sein? Ist nicht der Reichtum der christlichen Glaubensgedanken unerschöpflich? Wo bleiben die Festtage?

Das Kommen des Christ ist nicht nur ein Kommen in der Geschichte, sondern auch ein Kommen zum Gericht. Um dies im christlichen Sinne sagen zu können, muß man eine andere Vorstellung von der Sünde haben, als sie bei Ritschl zu finden ist Mit praktischer Weisheit hat die Kirche die Adventspredigten auf die Sonntage vor Weihnachten gelegt. Wer fühlt nicht, daß sie da und nur da am rechten Orte sind? Aber diese Theologie erhebt den Anspruch, daß der Geistliche das ganze Jahr hindurch nur das Reich Gottes predige. Tausendstimmig klingt freilich ein ewiges Hallelujah durch alle Himmel, vieltönig klingt die himmlische Symphonie im eigenen Herzen, eintönig soll es von der Lippe klingen: das Reich Gottes; ausgesprochen oder nicht, sollen alle Gedanken in diese spanischen Stiefel, in dies Prokrustesbett eingespannt werden.

Wohl wissen wir, daß auch die neue Theologie wie alle Entwickelungslehre das wahrhaft religiöse Moment in sich birgt, das auf Selbstbeurteilung beruht. Der grüblerische Geist scheidet sich von sich selbst, er stellt die höchsten Anforderungen an sich selbst, denn er schaut sich als ein überweltliches (intelligibles) Wesen und hat sich gewöhnt, die Dinge dieser Welt im Lichte einer höheren zu beurteilen, aber eben dadurch wird

diese Lehre — und dies ist der siebente Punkt — zu einer esoterischen. Hier sammelt sich ein kleiner Kreis von tiefreligiösen, sittlich hochstrebenden Männern, die überzeugt sind, im Besitz der Wahrheit zu sein, aber diese Wahrheit ist eine spekulative; die beiden, nur aus dem Geiste des Ganzen richtig zu verstehenden Seitenflügel des Gebäudes bilden der Rationalismus und der Moralismus, und in diesem exoterischen Kreis tummeln sich, von den negativen Elementen zu schweigen, alle Naturalisten und Moralisten, alle modernen Semler und Böhme und werden ihr vorgebliches Hausrecht geltend machen auch gegen den Willen des Eigentümers. Aus ihren Händen wird die christliche Gemeinde Vernunft- und platte Morallehre empfangen, im Unterschied zu früher eingetaucht in die Grundidee des Sozialismus.

29.

Um nicht ungerecht zu sein gegen die im Ritschlschen System liegenden Tendenzen wollen wir noch einmal nachdrücklich hervorheben, daß hier auch Lichtseiten sind. Freilich die beiden neuen Dogmen, welche aufgestellt werden, die Lehre vom höchsten Gut und die Reichsgottesidee sind keine Glaubenssätze und können es nie werden. Aber zu ihrer Aufstellung hat ein dem religiösen Gemüt entstammendes Bedürfnis beigetragen, die sittlich-religiöse Welt für sich allein, in ihrer Eigenart und Selbständigkeit, in ihrer Unabhängigkeit vom gesamten Inhalt des Weltbewußtseins zu schauen. Es ist die geschichtliche Antithese gegen die äußerlich verstandene These von der reinen Lehre und dem Bekenntnisglauben; es ist ein Protest des Subjekts gegen die objektive Gültigkeit des begrifflichen dogmatischen Glaubens. Sofern diese Richtung also reagieren will gegen die Meinung, als bestände das Christentum in der äußerlichen Aneignung einiger begrifflicher Sätze und Vorstellungen, welche zum Gemüt keinen Zutritt haben, eine Meinung, die vielleicht hier und da in einigen Köpfen herrscht, so hat sie dazu ein gutes Recht, sie schlägt aber zu diesem Zwecke den verkehrtesten Weg ein, indem sie kurzer

Hand alle religiösen Vorstellungen leugnet und das Christentum nur in der Übung und Entfaltung des göttlichen Lebens bestehen läßt. Auch hier zeigt sich der Kantische, weltunkundige Geist in seiner traurigsten Gestalt, eine Thatsache verkennend und ignorierend, die überall, wo Menschen sind, gleichviel ob gebildete oder ungebildete, ebenso allgemein gilt wie die natürliche, unphilosophische Art, die Dinge zu betrachten, die die Schule als die „vulgäre Ansicht der Dinge" bezeichnet. Die Seele stellt vor — das ist die Thatsache. Auch der religiöse Trieb hat, wenn er normal funktioniert, die Vorstellung Gottes. Und wer diese Vorstellung Gottes nicht hatte, der hielt sich bisher selbst für einen Atheisten. Allerdings — und das hat wohl als Motiv für die neue Lehrweise mitgewirkt — dürften die religiösen Vorstellungen im engeren Sinne in den bisherigen Untersuchungen von denen nicht genügend unterschieden worden sein, die wir als notwendige religiöse Beziehungsbegriffe bezeichnen möchten, d. i. die nicht unmittelbar durch den religiösen Trieb gebildet werden, sich aber mit einiger Notwendigkeit teils aus dem Weltbewußtsein, teils aus der Reflexion über den gegebenen Inhalt desselben entwickeln. Während die ersteren das Element bilden, in welchem die Religion lebt und sich ausschließlich bethätigt, soweit es in Vorstellungen geschieht, sind die letzteren nicht Erzeugnisse des religiösen Triebes, sondern entspringen einem Bedürfnis des Verstandes gewisse Beziehungs- und Ergänzungsbegriffe zu bilden, und besitzen deshalb für den religiösen Willen geringe oder keine Motivationskraft. Für die praktische Frömmigkeit kommen also die ersteren fast ausschließlich in Betracht. Wollte man die letzteren zum Zweck und Inhalt des religiösen Lebens machen, so ist das etwa so, als wenn jemand die Bestimmung einer Uhr darin sähe, daß sie nicht falsch gehe. Daß sie gehe, ist vielmehr die Hauptsache; daß sie nicht falsch gehe, ist eine regulative Bestimmung. Wollen wir demgemäß über die Gottesanschauung in's Klare kommen, die jedem sittlich-religiösen Handeln und Fühlen immanent ist, so müssen wir uns aus jenen Anschauungen ein entsprechendes Bild zusammensetzen und zwar ohne die vorgefaßte

Meinung, als ob die Religion eine umfassende Weltanschauung, eine philosophische Metaphysik wäre. Denn der Zweck der Religion ist ein anderer, als uns metaphysische Aufschlüsse über die Welt zu geben. „Das Prinzip aller Verkehrtheit ist", sagt Schleiermacher (Pädag. Schriften, S. 494), „wenn man etwas gegen seinen Zweck gebraucht." Der zweckwidrige Gebrauch verfälscht sofort die religiöse Empfindung und bringt ganz fremdartige Dinge in den Wechselverkehr des Herzens mit Gott. So ist die Bestimmung der objektiven religiösen Wahrheit doch nicht so leicht, als es sich manche einreden möchten. Wenn wir an denjenigen Vorstellungen, die unmittelbar dem religiösen Prozeß entsprechen und unwillkürlich im Wechselverkehr der Seele mit Gott erzeugt werden, religiöse Wahrheit im engeren Sinne haben, so ist die Wahrheit, die der Verstandesbegriff darstellt, die im Weltbewußtsein durch Reflexion gewonnen ist, eben nur ein Wiederschein, eine Abschattung der intuitiven Wahrheit, allerdings notwendig und unentbehrlich als Hüterin und Schützerin, als Brustwehr und Bollwerk, damit sich das Selbstgefühl seines Gottes unbehelligt erfreuen könne, aber kein Ding, das talis qualis in das Gewebe der sinnlichen Verstandesbegriffe, die aus anderen Quellen stammen, eingeschlagen werden könnte. „Wie Geld in' Sack, so striche man in' Kopf auch Wahrheit ein?" so fragt Lessings Nathan.

So ist es leider nicht, daß man die Wahrheit mit einer bestimmten Formel ein für allemal ergreifen und besitzen kann. Denn es gibt keine Wahrheit, die nicht erworben und errungen wäre, und deshalb ist derselbe Begriff in dem einen Kopfe Wahrheit, weil organisch gebildet, und in dem anderen Unwahrheit, weil nicht genuin erzeugt, sondern als tote Formel gedächtnismäßig angeeignet. Die einfachste Überlegung müßte uns lehren, daß der wachsende Intellekt, das zunehmende Alter, das sich ändernde metaphysische System den willensunkräftigen Verstandesbegriffen in ununterbrochener Folge einen anderen Inhalt unterschiebt, mithin den Wahrheitsgehalt derselben ändert. Ging doch Schleiermacher in der Dialektik soweit, auch das logisch-dialektische Element bei den einzelnen Individuen für verschieden zu erklären.

Dagegen behaupten die naiven Vorstellungen des konstanten Selbstgefühls, weil sie im steten Wechselverkehr mit diesem bleiben, ihre Selbständigkeit gegenüber dem Intellekt und tragen bei aller Elastizität eine Unveränderlichkeit an sich, die allen Begriffen fehlt. Richard Rothe sagt (Stille Stunden, S. 357): „Das Christentum ist das allerveränderlichste, das ist sein besonderer Ruhm". Gewiß, sofern man es auf Begriffe bringt, schiebt sich diesen unvermerkt ein neuer Gehalt unter. Hält man nun die Begriffe unveränderlich fest, was geschieht? Dann muß die Religion unlebendig werden, verknöchern und versteinern. Deshalb sind gerade diejenigen Religionen, die am meisten auf Lehre gegründet sind, am ehesten der Gefahr ausgesetzt, in Scholastik unterzugehen. Denn alle Lehre im strengen Sinne vollzieht sich in Begriffen, erhebt den Anspruch gelehrt und gelernt zu werden und fragt nur nach der Folgerichtigkeit des Denkens und nach der Übereinstimmung des Inhalts mit dem angenommenen materialen und formalen Prinzip, unbekümmert, ob den Begriffen eine Kraft beiwohnt, den Willen umzubilden, oder ob sie auch nur als Regulatoren für den religiösen Prozeß angesehen werden können.

Solche und ähnliche Erwägungen mögen bei der Bildung des Systems mitwirkend gewesen sein und auch den Beifall erklären, den Ritschls Gedanken hier und da gefunden haben. Allein was uns verheißen ist, wird nicht gehalten; es ist keine religiöse Weltbetrachtung, sondern eine spekulative, die alle Dinge nur im Lichte des Endzweckes sieht. Das ist die Peripetie in dieser tragischen Entwickelung; das Mittel, das angewandt wird, einer logischen Metaphysik zu entgehen, führt unentrinnbar in die dialektische Metaphysik und das Mittel ist die Teleologie. Und das Bedenklichste ist, daß diese nicht zu einer konkreten christlichen Gottesidee führen kann, sondern nur zu einem spekulativen Reichsbegriffe.

Indem man in der Zwecklehre als Endzweck der Entwickelung die Gliederung und Ordnung der persönlichen Geister annimmt, verliert man Gott aus dem Auge und sieht, wenn man konsequent ist, wie einst Fichte, die Gottheit in der göttlichen Weltordnung, die er ja auch das Reich Gottes nannte. Wir können

deshalb die Sache nicht anders ansehen, als daß hier die Teleologie die Theologie gründlich verdirbt.

Eine sehr merkwürdige Stelle findet sich bei Kaftan (Wesen der christl. R., S. 417). Er sagt: „Die Urteile des Glaubens über die Welt haben stets zwei Seiten“. „Es sind zuerst Urteile, welche nach dem Schema der wirkenden Ursache gebildet sind.“ „Diese Form gewinnen die Urteile notwendig, sofern wir uns in ihnen die Abhängigkeit der Welt von Gott vergegenwärtigen.“ „So unverfänglich es darnach ist, das allgemeine Schema der Kausalität auf das Verhältnis Gottes zur Welt anzuwenden, so unentbehrlich ist es auch, weil die Vorstellung, daß etwas von Gott kommt oder von Gott geordnet ist, ganz von selbst diese Form annimmt.“ Wenn der Verfasser nun darin recht hat, so hat eben seine Theologie unrecht, denn diese beruht, so weit sie bis jetzt bekannt geworden ist, durchaus auf Zweckbetrachtung. Er gibt sich in allen Büchern die erdenklichste Mühe, die Religion mit ihren Werturteilen in ihrem ganzen Umfang dem Gebiete der Freiheit, wie er es nennt, zuzuweisen d. h. der Einbildungskraft, die aber hier, wogegen nichts zu erinnern ist, das Wahrhaftwirkliche offenbart, ja aus sich das „höchste Wissen“ erzeugt. Wenn nun seine Theologie recht hat, wenn alles Religiöse nur auf dem Wege der Zweckbetrachtung liegt, dann kann er nach dem Schema der wirkenden Ursache keine Bestimmungen Gottes suchen. Wird dies Schema trotzdem auf das Gebiet der Freiheit angewandt, so werden erdichtete Begriffe erzeugt, und der Dogmatiker, der die Begriffe der Weltschöpfung, Welterhaltung und Weltverursachung gebraucht, erklärt: Zwar weiß ich, daß diese Begriffe unwahr (inadäquat) sind, aber ich spreche von ihnen, als wären sie wahr. Da nicht anzunehmen ist, daß dies Kaftans Meinung ist, so liegt in jenen Äußerungen die Anerkenntnis, daß mit der Zweckbetrachtung allein in der Glaubenslehre nicht auszukommen ist, daß man vielmehr, um notwendige Aussagen des Glaubens zu gewinnen und festzuhalten, das Schema der wirkenden Ursache, die Verstandesbegriffe, das theoretische Denken nicht entbehren kann. Eben dies war der Stand-

punkt der traditionellen Dogmatik. Oder meint man im Ernst, daß diese an irgend einem Punkte eine mit dem religiösen Glauben in keinem Zusammenhang stehende Metaphysik hätte lehren wollen? Man darf erinnern, daß Julius Müller wie Richard Rothe die Liebe Gottes ebenso wie Ritschl als das Wesen Gottes betrachteten. Ist die Liebe eine metaphysische Bestimmung Gottes? Wer aber jenes Prinzip überhaupt anwendet, warum nur an dem einen Punkt, warum nur da, wo es sich um Bestimmungen des göttlichen Wesens handelt, die das religiöse Gemüt nicht entbehren kann, warum nicht überall bei allen Aussagen des christlichen Glaubens, die keine Urteile, sondern vom religiösen Trieb erzeugte Vorstellungen sind? Wird an irgend einem Punkt der Bann der Teleologie gebrochen, dann fällt das Ritschlsche System wie ein Kartenhaus zusammen. Aber man will in dieser Schule mehr als eine in Begriffen formulierte, gläubige Betrachtung Gottes und der Welt, man will eine spekulative Weltanschauung, wenn auch eine subjektive, und dazu dient die Teleologie. „Wer den Versuch macht", sagt Kaftan (a. a. O., S. 424), „eine solche (teleologische) ernsthaft durchzuführen, der sieht sich genötigt, dieselbe in dem Gedanken von einem obersten Zweck der Welt zusammenzufassen." Die Betrachtung muß zu einem wirklichen Endzweck vordringen, „weil dadurch erst die Teleologie im einzelnen ihren Sinn gewinnt, und das Fragen nach dem Zweck sein Ziel findet". Jeder sieht ein, daß dies Spekulation, noch dazu eine nicht dem christlichen Bewußtsein entstammende, ist. Warum fühlte man denn bisher in den Kreisen frommer Christen kein Bedürfnis über den obersten Zweck der Welt nachzudenken? Wer hat diesen Gedanken? Die „wertgebende Vernunft" oder Gott selbst? Doch wohl beide; für die Vernunft wird der oberste Zweck (das Reich Gottes) der Idealgrund aller Geschichte und Entwickelung, für Gott selbst die den Willen bestimmende Zweckursache.

Abgesehen von jener obigen Stelle haben wir in den Veröffentlichungen der Anhänger Ritschls nichts gefunden, was sich als eine grundsätzliche Preisgabe der Zweckbetrachtung auffassen

ließe. Alle Linien laufen im Augenpunkte zusammen, und zwar so, daß uns Gott im Reiche und in Christo d. i. in der Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit und im höchsten Gute nicht offenbar wird, sondern verschwindet. Die Begriffe werden alle nach Bedürfnis mit einander vertauscht. Bei Kant (prakt. Vern. Bch. 2) ist das Reich Gottes das höchste Gut d. h. die Synthese von Glückseligkeit und Sittlichkeit; in der Religionslehre aber ist es die moralisierte Gesellschaft. Bei Tieftrunk (Rlg. der Mündigen I, S. 106) wie bei Ritschl und Kaftan ist das höchste Gut die gleiche Synthese wie bei Kant. Bei dem letzteren (Wesen der christl. Rlg. S. 400, vgl. S. 235 und 480) „ist das überweltliche Gottesreich das höchste Gut des Christentums". „Es ist gar nicht zweierlei, an diesem Gottesreich sein höchstes Gut haben und einen solchen Glauben von Gott (als überweltlichen, persönlichen Geist) hegen." „Nur unsere Reflexion trennt dazwischen." Bei Reischle (Myst. in der Th., S. 43) ist das Reich ein Reich der sittlichen Gerechtigkeit in der Welt, bei Harnack (Dogmengesch. I, S. 54) die Herrschaft des allmächtigen und heiligen Gottes, bei Herrmann (die Religion S. 339) das überweltliche höchste Gut. Der letztere sagt: „Es ist die universelle sittliche Gemeinschaft, welche durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe eine Vielheit sittlicher Personen zur Einheit verbindet". Das höchste Gut ist aber nach Bornemann (Unterricht S. 12) als sachliches Gut „ewiges Leben", „soweit es als lebendige Person offenbar ist, Gott". Das Reich Gottes ist überdies die „vollkommene Ordnung aller Dinge" (S. 25). „Die Person und das Reich Jesu Christi bieten in ihrer Verbindung das höchste Gut, Gott selbst, dar (S. 96)."

Wenn diese Ansichten mit denen der früheren Kantischen Theologie verglichen werden, so ergibt sich, daß kein Unterschied besteht. Dieselbe Unbestimmtheit damals wie jetzt. Allerdings wird jeder begreifen, daß diese spekulative Idee für eine begriffliche Dogmatik — und das war die bisherige — nicht zu gebrauchen ist. Da diese elastische Idee als die teleologische Formel und als das Bindemittel zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen

dem geschichtlichen Christentum und der Spekulation unentbehrlich ist, und durch keine andere ersetzt werden kann, so ist in dieser Schule eine begriffliche Glaubenslehre überhaupt nicht möglich. Wenn nun jemand diese scheinbaren Antinomien durchdenkt bis ans Ende, und sich in der teleologischen Spekulation durch Kants kritische Bedenken über die Transcendenz des Reiches Gottes und Gottes selbst nicht beirren läßt, überzeugt, daß ein „praktisch normiertes“ teleologisches Reflektieren „das höchste Wissen“ ist, so kann er eine doppelte Weltanschauung ausbilden, den Panthelismus oder eine Art von Persönlichkeitspantheismus. Der erste ist die Antithese zu Hegels und Biedermanns Panlogismus. Wenn man bedenkt, welche Stellung der Wille im System der neuen Schule hat, diese Potenz der Idee, wie auch der geschichtliche Prozeß (Offenbarung) des geistigen Lebens sich in Willensstrebungen vollzieht, wie Gott selbst nichts als Wille ist, und die subjektive Religion mit Ausschluß jedes Denkens und Vorstellens nur im „Selbstseinwollen“ liegt, und Gott und Reich Gottes zusammenfallen, so ist klar, daß alle Elemente parat sind, die zu einer panthelistischen Anschauung in zwingender Weise auffordern. Andernfalls wird man sich auf einen Persönlichkeitspantheismus zurückziehen, welcher mit der Immanenz Gottes in der Welt Ernst macht und das Reich Gottes in seinem Schoß birgt, vielleicht auch in der Form des konkreten Monismus, in welchem das Alleine zum immanenten, substantiellen Träger der vielen Individuen gemacht ist, der sie in ihrem Dasein in gesetzmäßiger Weise aufrecht erhält.

30.

Wir haben nicht die Absicht, auf die Anhänger der Ritschlschen Theologie näher einzugehen; es würde leicht der Schein entstehen, als wollten wir eine posthume und jedenfalls sehr überflüssige Rezension schreiben. Noch ist kein Systematiker mit dem Ausspinnen seiner Gedanken fertig. Also stören wir sie nicht durch unnütze Glossen. Es konnte in anbetracht unserer Absicht,

die Reichsgottesidee in ihrer geschichtlichen Entwickelung darzustellen, leider nicht vermieden werden, auf „die Schule" Rücksicht zu nehmen und ihre Stellung im allgemeinen zu bezeichnen. Sie ist bisher über die Linie des früher charakterisierten historischen oder Offenbarungs-Rationalismus nicht erheblich hinausgegangen. Infolge des neuen Standortes (Lehre von der R. u. V. III, S. 283), den Ritschl gewählt hatte, da er sich in der theologischen Erkenntnis auf den Standpunkt Gottes selbst gestellt hat, um nach dem Gesetz des Finalismus die sinnliche und sittliche Welt zu beurteilen, müssen alle die, welche denselben Weg einschlagen, wenn sie ihn auch im einzelnen bald verkürzen, bald durch Umwege verlängern, seiner Schule — wenn anders von einer Schule die Rede sein soll — zugerechnet werden. Sollte es sich zeigen, daß einer der Anhänger nicht mehr die Idee des Reiches für die teleologische Konstruktion voll wertet und ihr demgemäß nicht mehr die zentrale Stellung im System einräumt, so hat er sich von Ritschl getrennt und kein Anrecht auf Zugehörigkeit zu seiner Schule.

Da diese, wie wir gesehen haben, ebenso wie die Hegelsche alle Gebiete des Wissens der Theologie zueignet, und die Grundlinien der durch die teleologische Betrachtung entstehenden Schnittflächen vom Meister kurz skizziert sind, so hat sie ein ungeheures Gebiet zur Bearbeitung, und es kann ihr an Stoff für lange Zeit nicht fehlen. Sie wird noch einmal versuchen sich, wenn nicht alle, doch viele Gebiete zu unterwerfen, wie einst die Hegelsche Spekulation, diesmal nicht unter dem Gesichtspunkt des vernünftigen Denkens, sondern nach Maßgabe des vernünftigen Willens. Manche künstliche Schrift-, Natur- und Geschichtsauslegung wird nicht ausbleiben, aber geistreiche Konstruktion und Kombination der Ideen, die sich bei Anlegung eines neuen Wertmessers zwanglos einstellen, mag uns dafür schadlos halten.

Da diesmal die Teleologie von einem Theologen, nicht wie seiner Zeit von einem Philosophen eingeführt ist, so wurden natürlich zunächst die theologischen Disziplinen nach dem

neuen Gesichtspunkt bearbeitet. Sofern sich die Schule dogmatisch und rechtlich auszuweisen hatte, mußte Dogmengeschichte und Kirchenrecht zuerst in Angriff genommen werden. Aber wie für ein System der einzig fruchtbare Standpunkt der der immanenten Kritik ist, so muß auch der Wertmesser, den man als Beurteilungsprinzip gebraucht, der der Sache angemessene sein. Das Moralprinzip ist aber nur ein Wertmesser für die Moral, nicht für die Glaubenssatzung, auch nicht für die Rechtssatzung. Mag auch der Theologe alles in geschichtliche Betrachtung umsetzen, so bleibt doch das vermeintliche Idealprinzip für alle geschichtliche Entwickelung, das die Zweckursache derselben ist, nur Wertmesser für die moralische Entwickelung, für die Geschichte der Moral, und es ist eine petitio principii, alles Konkrete und Geschichtliche als Moralisches zu beurteilen. Will man diesen Maßstab nicht auch an die Geschichte der Kunst, der Erziehung, der Religion legen? Selbst bei der letzteren würde nur bei den moralisierten Religionen ein scheinbares Verständnis erzeugt werden. Für die Naturreligionen versagt der Maßstab ganz. Schon Flügge (Versuch einer hist. kr. Darst. der Kantischen Phil. I, 203) gab vor hundert Jahren den Kantischen Theologen den Rat, die Kirchengeschichte nicht zu behandeln, „es würde sich doch nur eine Sittengeschichte ergeben"; dagegen könne die Dogmengeschichte nach dem teleologischen Prinzip bearbeitet werden. Man befolgte damals seinen Rat. Wird er auch heute befolgt werden? Andernfalls wird im teleologischen Werturteil von der ganzen Kirchengeschichte nicht ein Stein auf dem anderen bleiben.

Gezwungen sich mit jener abstrakten, moralischen Vernunftidee zu vergleichen, gewinnt jede konkrete Erscheinung, die diesen Wertmesser nicht verträgt, den hippokratischen Zug, sie wird Karrikatur. Man muß sich freilich wundern, daß die von der Idee des Reiches Gottes beherrschte Gemeinde Christi trotz des ihr immanenten Selbstzwecks, trotz der Wirksamkeit des Geistes Gottes soviel Zweckloses, ja Zweckwidriges hervorgebracht hat.

Es gibt nur ein Gebiet, das sich mit dem Grundsatz der

Schule so behandeln läßt, daß etwas Neues, Großes und Dauerndes geschaffen werden mag, das ist die Sittengeschichte. Hoffentlich wird das erkannt und die Theologie um eine neue Disziplin vermehrt werden. Auch hier hat Stäudlin schon eine Vorarbeit geliefert; aber trotz aller Beisteuern seitens der Litteratur- und Kulturgeschichte, die schon die Wege dazu gebahnt hat, wird erst manche Detailarbeit nötig werden, ehe zur Darstellung der Geschichte fortgeschritten werden kann. Hier heißt es nicht, gegebenem Material den Wertstempel aufdrücken, sondern exakte Forschung leisten und das Material selbst zur Stelle schaffen. Unter dem wohlklingenden Namen eines konfessionellen Geschichtsunterrichts (vgl. Bornemann Unterricht) soll auch die Schuljugend schon in die Geschichtsspekulation eingeweiht werden. Die armen Kinder! Die Teleologie in die Naturbetrachtung einzuführen, wird bald als pflichtmäßige Arbeit im Reiche Gottes dargestellt werden. Es wird zwar nicht zur Bereicherung der Wissenschaft dienen, erklärt schon heute der Naturforscher (deutsche Rundschau 1892, S. 341). Maupertuis ist ein beredtes Zeugnis davon.

Die schwerste Aufgabe fällt dem Systematiker zu. Was einst Kant schwerfällig, mit keuchendem Atem aber scharfsinnig auseinandergesetzt, was Tieftrunk im blühenden Stil, im Plauderton, als handle es sich um leichte, jedem verständliche Wahrheit, weiter getragen hat (vgl. Relig. der Mündigen), erscheint in Ritschl und seiner Schule in dogmengeschichtlicher Draperie als etwas Unerhörtes, Niegesagtes. Und doch gibt es nur einen einzigen Faden, der hier gesponnen werden kann, und schon fast ausgesponnen ist. Außer den üblichen Allgemeinreflexionen ist es einerseits das höchste Gut der zum Glauben verpflichtenden spekulativen Vernunft, die trotz ihrer angeblichen Allgemeinheit allerdings nicht im Besitz eines Lessing und Leibniz gewesen ist, da diese auf andere Weise, nicht auf dem Wege der Identität Vernunft und Offenbarung zu harmonisieren suchten, anderseits das Reich Gottes, das wir im Frühern in seiner proteischen Unbestimmtheit ausreichend charakterisiert haben. Eine zweite Generation wird diese

Systembildung nicht erleben, denn sie hat bei der Armut ihrer Reflexionen und Sterilität der Gedanken keine Zeugungskraft. Die Systematiker, die sich in das feine dialektische Gewebe des kritischen Idealismus einspinnen, haben die Fühlung mit der natürlichen Auffassung und Vorstellung, auf der jede religiöse Betrachtung beruhen muß, verloren; sie glaubens nicht, daß noch heute der Gebildete wie Ungebildete denkt, wie einst Klopstock:

„Der philosophische Idealist
Hat, wie ihr wißt,
So was von einem Narren,
Der kritische Idealist
Hat, wie ihr noch vielleicht nicht wißt,
Auch oft wohl was von mehr als einem Sparren.

Je mehr wir uns bewußt sind, für jeden Fortschritt der Wissenschaft aufgeschlossen, und mit vollkommener Vorurteilslosigkeit an die Prüfung der neuen und etwas vermehrten Auflage der Kantischen Ideen herangetreten zu sein, desto dringlicher und unabweisbarer macht sich die Frage geltend, woher der Widerspruch, der sich bei uns gegen die ganze Denkweise dieser Spekulation geltend macht. Wir denken dabei eingedenk des Herrnwortes Matth. 7, 1 nicht an die aus unserem christlichen Glauben entlehnten Gründe; sind sie uns auch selbstverständlich die Hauptsache. Wir denken nur an die Form des geistigen Prozesses, der sich hier kundgibt. Es ist ein anderer Geist, der sich hier ausspricht. Es werden Worte und Ideen gebraucht, die nichts Bestimmtes bedeuten. Wem fällt nicht dabei das Wort des Königs Claudius (Shakspeare, Hamlet) ein: words without sense never to heaven go? Wir anderen haben uns gewöhnt, Begriffe nur in ganz bestimmtem Sinne anzuwenden, sie zu definieren; wir hielten uns für widerlegt, wenn uns nachgewiesen wurde, daß wir Wortbild und Aussage in einer dem angenommenen logischen Sinne widersprechenden Bedeutung gebraucht hatten. Ganz zutreffend sagt Kaftan (Wes. der christl. R., S. 207), daß „die Sprache vorzüglich dem reflektierenden, sondernden Denken dient“. „Die saubere Definition der Begriffe für das Ziel der

Erkenntnis zu halten" ist allerdings falsch, aber sie ist das notwendige Mittel der Verständigung und ohne klar bestimmte Begriffe gibts keine Wissenschaft. Dazu dient die Dichtung und Kunst, in einem schwebenden, im farbigen Licht mystisch gebrochenen Strahl der Wahrheit das Gemüt durch vielseitige Deutung anzuregen und das Unendliche und Unaussprechliche in einem geheimnisvollen Sinnbild zum symbolischen Ausdruck zu bringen. Nicht so die Wissenschaft; die Reflexion über die Ideen geschieht nur durch feste Begriffe und „saubere Definitionen". Will sie davon absehen, so bietet sie eine hohle Nuß, ein pathetisches Nichts, eine ideologische Phrase.

Wir sind bei Ritschl in einer Welt der Ideokratie, und was in der Hegelschen Philosophie der actus purus war, nicht weniger als alles, das ist in dieser Philosophie das Reich Gottes, die absolute Formel für alles. Die Idolatrie aber, die hier mit dem Reiche Gottes getrieben wird, als wäre diese spekulative Idee, die mit den naiven Vorstellungen der Bibel überhaupt schwer verglichen werden kann, das erste und notwendigste Postulat des christlichen Glaubens, kann nicht scharf genug verurteilt werden. Wir erinnern daran, wie mannigfaltig und widersprechend der Sinn war, der jenem ominösen Wortbild untergeschoben wurde. Das Schlimmste ist: Alles drängt darauf hin, Reich und Gott durch ein Gleichheitszeichen zu verbinden.

Wir wünschen nicht mißverstanden zu werden. Als Religionsphilosophie mag diese Theologie so gut sein als jede andere, oder vielleicht besser, aber als Theologie — und das will sie sein — muß sie bestritten werden. „Die Voraussetzungen der Ritschlschen Theologie", sagt Frank (a. a. O. S. 320), „gestatten es nicht, die Gottesgewißheit des Christen auf die Erfahrung unmittelbarer Gotteseinwirkung zu gründen." In der That, das ist der entscheidende Punkt; jene moralischen Reflexionen schließen die Möglichkeit eines Wechselverkehrs des Menschenherzens mit dem lebendigen Gott nicht ein, sondern aus. Wo finden wir noch die erste Aussage des religiösen Bewußtseins, daß der Menschengeist von Gott ewig geschieden ist, unzweideutig ausgesprochen und wissenschaftlich begründet?

Darüber ist sich selbst die arme Seele in ihrer Zelle (das Evangelium der armen Seele S. 27) klar; irrt sie auch oft, das Wesen der Dinge erkennt sie in selbstgewählter Armut mit hellem Auge und warmem Herzen. „Warum", fragt sie, „hat die Frömmigkeit hiergegen sich so sehr gesträubt, und warum wird sie nie aufhören es zu thun? Darum, weil ihr Gott ein ganz anderer ist als der so gedachte; weil sie ihren Gott findet als ewig von sich verschieden, als Geist neben dem Geist des Frommen." Nun mag der Mensch sich eintauchen in den Strom der lebendigen Gottesliebe und sich in ihre klaren Tiefen senken, „aber deshalb bleibt er ein Ich, welches vom göttlichen Ich verschieden ist".

So möge die Wissenschaft aufhören, sich dem zudringlichen Ansinnen des Zeitgeistes geschmeidig zu fügen, sie möge sich bescheiden, mit Metaphysik und Philosophie die Tragfähigkeit der granitenen Säulen, auf denen der Tempel der Religion ruht, zu prüfen, zu stützen und zu verstärken, aber sich nicht den Schein größerer Wissenschaftlichkeit geben, indem sie Religion in Philosophie oder Moral verwandelt, und nachgiebig und gefällig gegen den Zeitgeist die Einfalt und Größe, die Würde und Selbständigkeit der Religion antastet. „Wer fest auf dem Sinne beharrt, der bildet die Welt sich." Dessen aber sind wir gewiß, wird irgendwo die christliche Wahrheit wieder einmal gesteinigt, so steht auch schon ein Saulus dabei (act. 7, 57), in dem sie ihre Auferstehung feiert.

Aus dem Strudel der brodelnden Zeit wird sich der fromme Geist das Ewige retten, das menschliche Ich und das göttliche Du und jene Johanneische Betrachtung der Dinge, die auf der Jakobsleiter auf- und niedersteigend Himmel und Erde verknüpft, Licht und Finsternis scheidet und Haß und Tod versenkt in Liebe und Leben.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche) Buchdr., Naumburg a/S.

Acta Joannis unter Benutzung von C. von Tischendorf's Nachlaß bearbeitet von Th. Zahn. 10 Mk.

Anonymus adversus aleatores (gegen das Hazardspiel) u. d. Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus und an den karthaginiens. Klerus (Cypr. epist. 8, 21—24). Kritisch verb., erläutert und ins Deutsche übersetzt von Dr. A. Miodonski. Mit e. Vorwort von Prof. Ed. Wölfflin. 2 Mk.

Anecdota graeca theologica cum proll. Genadii archiepisc. Dialogus Christiani cum Judae etc. ed. A. Jahnius. Accedunt Analecta Miscella theol. 6 M.

Bachmann, Prof. **Ph.**, **Die wichtigsten Symbole der reformierten u. katholischen Kirche** deutsch herausgegeben. 3 Mk.

Beck, Dekan **H.**, **Das Leben Abrahams** in 30 Betrachtungen erbaulich ausgelegt. 2 Mk.

— —, **Homiletische Lektionen** z. kirchl. Vorlesung aus den Werken der Väter und Erbauungsschriftsteller der evangel. Kirche. Nach der Ordnung des Kirchenjahres zusammengestellt. 3 Mk. 60 Pf.

— —, **Die Erbauungsliteratur** der evang. Kirche Deutschlands. I. Teil: Von Dr. M. Luther bis M. Moller. 5 Mk.

Becker, **W.**, **Regula fidei.** Zwölf Vorträge über das älteste Glaubensbekenntnis der Christenheit. 1 Mk. 80 Pf.

Berendts, **A.**, **Studien über Zacharias-Apokryphen u. Zacharias-Legenden.** 2 Mk.

Bonwetsch, Prof. D. **N.**, **Cyrill und Methodius**, die Lehrer der Slaven. Festvortrag. 50 Pf.

— —, **Die Geschichte des Montanismus.** 4 Mk.

— —, **Methodius von Olympus.** I. Schriften. 13 Mk.

Bredenkamp, Prof. Dr. **C. J.**, **Der Prophet Sacharia.** 3 Mk.

— —, **Gesetz und Propheten.** Ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik. 3 Mk.

Buhl, Prof. D. **Fr.**, Studien zur Topographie des nördlichen Ostjordanlandes. 1 Mk.

Caspari, Prof. D. **W.**, **Die epistolischen Perikopen** nach der Auswahl von Prof. Thomasius. 5 Mk. 50 Pf., geb. 6 Mk. 70 Pf.

— —, **Die evangelische Konfirmation**, vornämlich in der lutherischen Kirche. 3 Mk.

Caspari, Prof. D. **W., Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen evang. Gemeindelebens** aus den Quellen im Abrisse dargestellt. 2 Mk. 50 Pf., eleg. geb. 3 Mk.

— —, **K. H., Geistliches u. Weltliches** zu einer volkstümlichen Auslegung des Kl. Katechismus Lutheri. **17.**, mit Bild und Biographie vers. **Original**-Ausgabe. 1 Mk. 60 Pf.; geb. 2 Mk. 10 Pf.

— —, **Von jenseit des Grabes.** Predigt-Jahrgang. **4.** Aufl. 2 Mk. 80 Pf.; eleg. geb. 3 Mk. 80 Pf.

Claß, Prof. Dr. **G., Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes.** 4 Mk.

Cölle, Pastor Lic. **R., Die genuine Lehre von der Kirche** nach den Symbolen der evangelisch-lutherischen Konfession. 1 Mk.

Engelhardt, Prof. D. **M., Das Christentum Justins des Märtyrers.** 9 Mk.

— —, **Schenkel u. Strauß.** Zwei Zeugen der Wahrheit. Ein Beitrag zum rechten Verständnis und zur Ermittelung des Wertes ihrer neuesten Schriften über das Leben Jesu. 2 M. 80 Pf.

Ewald, Prof. D., **Über das Verhältnis der systematischen Theologie zur Schriftwissenschaft.** 75 Pf.

— —, **Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien.** 75 Pf.

Frank, Geheimrat Prof. D. **Fr. H. R. v., Die Theologie der Konkordienformel** historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet. 4 Teile. 12 Mk.

— —, **System der christlichen Gewißheit. 2.** Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 50 Pf.

— —, **System der christlichen Wahrheit. 3.** verb. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 50 Pf.

— —, **System der christlichen Sittlichkeit.** 2 Bde. 15 Mk., eleg. geb. 17 Mk. 50 Pf.

— —, **Geschichte und Kritik der neueren Theologie,** insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher. Aus dem Nachlaß des Verfassers herausgegeben von Pfarrer P. Schaarschmidt. **2.** durchgesehene Aufl. Mit dem Bildnis des Verfassers. 5 Mk. 80 Pf., eleg. geb. 7 Mk. 20 Pf.

— —, **Vademecum für angehende Theologen.** 4 Mk. 60 Pf., eleg. geb. 5 Mk. 50 Pf.

Frank, Geheimrat Prof. D. **Fr. H. R. v.**, **Zur Theologie A. Ritschl's. 3.** wesentl. erweit. Aufl. 2 Mk.

— —, **Dogmatische Studien.** 1892. 9 Bogen. 2 Mk.

— —, **Über die Lebensmacht der Gnadenmittel** im Sinne lutherischer Lehre. 50 Pf.

Gloël, Prof. Dr., **Die jüngste Kritik des Galaterbriefes**, auf ihre Berechtigung geprüft. 1 Mk. 80 Pf.

Gottesgedanken. Nicht populär, sondern einfach. Dargeboten von Hofprediger D. Löber. 4 Mk.

Graß, K. K., **Das Verhalten zu Jesus** nach den Forderungen der „Herrnworte" der drei ersten Evangelien. 10 Bog. 2 Mk. 50 Pf.

— —, **Das von Jesus geforderte Verhalten zum „Reiche" Gottes** nach den „Herrnworten" der drei ersten Evangelien. 1 Mk. 80 Pf.

Hardeland, Pastor **O.**, **Andenken an den Tag der Konfirmation.** Konfirmationsreden. 70 Pf.

Harleß, Prof. D. **A. v.**, **Das Verhältnis des Christentums** zu Kultur- und Lebensfragen der Gegenwart. **2.** Aufl. 2 Mk.

Harleß u. **Harnack**, **Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln.** Mit besonderer Beziehung auf das h. Abendmahl. 2 Mk. 40 Pf.

Harnack, Prof. D. **Th.**, **Katechetik** und Erklärung des kleinen Katechismus D. M. Luthers. 8 Mk.

— —, **Der christliche Gemeindegottesdienst** im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. 7 Mk.

— —, **Luthers Theologie** mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. I. Abt. 4 Mk.; II. Abt. 8 Mk.

— —, **Die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde.** 6 Mk.

— —, **Die freie lutherische Volkskirche.** Den lutherischen Kirchen Deutschlands zur Prüfung und Verständigung vorgelegt. 2 Mk.

Hauck, Prof. D. **A.**, **Tertullian's Leben und Schriften.** 5 Mk. 60 Pf.

— —, **Die Bischofswahlen unter den Merovingern.** 1 Mk. 20 Pf.

Haußleiter, Prof. Dr. **Johs.**, **Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube.** Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes. 60 Pf.

Herold, Pf. W., **Die heilige Passion** in Betrachtungen f. Gemeinde und Haus. 1 Mk. 60 Pf.

— —, **Pastoralpredigten.** Eine Sammlung von Antritts-, Synodal- und Abschieds-Predigten. 4 Mk.

Höfling, Prof. D., **Die Lehre der ältesten Kirche** vom Opfer im Leben und Kultus der Christen. 1 Mk. 60 Pf.

— —, **Grundsätze evang.-luther. Kirchenverfassung.** Eine dogmatisch-kirchenrechtl. Abhandlung. 3. Aufl. 4 Mk.

v. Hofmann, J. Ch. K., **Die Offenbarung St. Johannis** nach den Vorlesungen für das Verständnis der Gemeinde bearbeitet von Pastor E. v. Lorentz. 3 Mk. 25 Pf., geb. 4 Mk.

Hoerschelmann, Prof. D. F., **Andreas Knopken**, der Reformator Rigas. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Livlands. 4 Mk.

Kähler, Prof. D. M., **Jesus und das alte Testament.** Erläuterungen zu Thesen. 2. unveränderte Auflage. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Die Wissenschaft der christlichen Lehre** vom evang. Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. 2. umgestaltete Aufl. 11 Mk., geb. 12 Mk. 75 Pf.

— —, **Der lebendige Gott.** Fragen und Antworten von Herz zu Herz. 1894. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Unser Streit um die Bibel.** 2. unveränderte Auflage. 1 Mk. 25 Pf.

— —, **Der sogenannte historische Jesus** und der geschichtliche, biblische Christus. 2., erw. u. erl. Auflage. 3 Mk. 25 Pf.

— —, **Die Universitäten und das öffentliche Leben.** Über die Aufgabe des akademischen Unterrichts u. s. zweckmäßigere Gestaltung. 2 Mk. 40 Pf.

— —, **Wie studiert man Theologie im ersten Semester?** Briefe an einen Anfänger. 2. Aufl. 60 Pf.

Kersten, Prof. J., **Sündenstrafe und Züchtigung** mit besonderer Berücksichtigung der Offenbarungsstufen. 2 Mk.

Kierkegaard, S., **Zur Selbstprüfung** der Gegenwart empfohlen. Nach der 3. Aufl. des Originals aus dem Dänischen übers. und mit einer Charakteristik des Verf. versehen von Chr. Hansen. 4. Aufl. 1 Mk.

— —, **Furcht und Zittern.** Dialekt. Lyrik von Johannes de silentio. Übers. v. H. C. Ketels. 1 Mk. 60 Pf.

Klostermann, Dr. **E.**, **Analecta** zur Septuaginta, Hexapla und Patristik. 3 Mk.

— —, Prof. D. **A.**, **Der Pentateuch.** Abhandlungen zu seiner Entstehungsgeschichte. 8 Mk.

Köhler, Prof. D. **A.**, **Lehrbuch der biblischen Geschichte** des Alten Testamentes. I., II. 1. à 8 Mk. II. 2. 1. 3 Mk. II. 2. 2. 2 Mk. 80 Pf. II. 2. 3. (Schluß) 7 Mk. 50 Pf.

— —, **Die nachexilischen Propheten.** 4 Abtlgn. I. Haggai 1 Mk. 60 Pf.; II. Sacharja. 1. Hälfte. 2 Mk. 80 Pf.; III. Sacharja. 2. Hälfte. 4 Mk.; IV. Maleachi. 2 Mk. 40 Pf.

— —, **Über Berechtigung der Kritik des Alten Testamentes.** 4½ Bog. 1 Mk.

Kohlrausch, Past. **R. A.**, **Vademecum homileticum.** 2000 Predigt-Dispositionen über sämtliche altkirchliche, Thomasianische und andere Perikopenreihen aus den besten Predigten der Neuzeit gesammelt nebst Beobachtungen über die moderne Predigt. 3 Mk. 60 Pf., geb. 4 Mk. 25 Pf.

Kolde, Prof. D. **Th.**, **Die Loci communes** Philipp Melanchthons in ihrer Urgestalt von G. L. Plitt. **2.** Aufl. 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Über Grenzen des historischen Erkennens** und der Objektivität des Geschichtsschreibers. **2.** Abdr. 1891. 60 Pf.

— —, **Der Methodismus** und seine Bekämpfung. 60 Pf.

— —, **Die Heilsarmee** („The Salvation Army") nach eigener Anschauung und nach ihren Schriften. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Friedrich der Weise** und die Anfänge der Reformation. Eine kirchengeschichtl. Skizze. 1 Mk. 50 Pf.

König, Prof. D. **E.**, **Der Glaubensakt des Christen** nach Begriff und Fundament von neuem untersucht. 3 Mk.

— —, **Die letzte Instanz des biblischen Glaubens.** Eine fundamental-dogmatische Studie. 60 Pf.

Kraußold, Konſ.-R. D., **Die Katechetik** für Schule und Kirche neu bearb. 5 Mk.

Kröger, Dr. **H.**, **Die Grundbegriffe christl. Weltanschauung.** Eine philosophische Studie. 8 Bogen. 1 Mk. 75 Pf.

Kügelgen, C. W. von, Immanuel Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung derselben. Ein Kompendium Kantscher Theologie. 7 Bogen. 1 Mk. 60 Pf.

Kunel, Pf. **C. K., Predigten über die Sonn- u. Festtags-Episteln** des Kirchenjahres. 5 Mk. 20 Pf.

Löber, Hofpred. D., **Die Gemeinde Jesu Christi** im Anbruch einer großen Zukunft. 60 Pf.

— —, Aus dem Leben des D. v. Frank. 50 Pf.

Luther, Oberpastor D., **Das moderne Christentum.** Vortrag. 60 Pf.

Märker, Pf. Dr. **O., Der Zwischenzustand.** Eine Untersuchung über das Reich der Toten. 1 Mk.

Mayer, Dr. **G., Das religiöse Erkenntnisproblem.** I. Bd.: Zur Geschichte des religiösen Erkenntnisproblems. 1. Teil: Vom apostolischen Zeitalter bis Fichte. 2 Mk. 50 Pf.

Meinhold, Sup. **Th., Der heil. Geist** und sein Wirken am einzelnen Menschen mit bes. Beziehung auf Luther dargestellt. 2 Mk. 50 Pf.

Müller, Prof. Lic. **K., „Altgläubige" und moderne Gläubige.** Eine populär-theologische Auseinandersetzung mit der Theologie der „Christlichen Welt". 50 Pf.

— —, **Noch einmal „Altgläubige" und „moderne Gläubige".** Illustriert durch Prof. Meinhold's Schrift „Wider den Kleinglauben". 75 Pf.

— —, **Symbolik.** Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirche nach ihrem Grundzuge und ihren wesentlichen Lebensäußerungen. 1896. 8 Mk. 50 Pf., geb. 10 Mk.

Naumann, Pf. **F., Das soziale Programm der evang. Kirche.** 2 Mk.

— —, **Was heißt „christlich-sozial"?** Gesammelte Abhandlungen. 7 Bogen. 2. Aufl. 1 Mk. 40 Pf.

— —, — —, 2. Heft. 1 Mk. 80 Pf.

Oettingen, Prof. D. **Alex. v., Das göttliche „Noch nicht!"** Ein Beitrag zur Lehre vom heiligen Geist. 10 Bog. 2 Mk. 40 Pf.

— —, **Die Moralstatistik** in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik. 3. vollst. umgearb. Aufl. Mit tabellar. Anhang. 15 Mk.

Oettingen, Prof. D. **Alex. v., Christliche Religionslehre** auf reichsgeschichtl. Grundlage. Ein Handbuch für den höheren Schulunterricht. 6 Mk.

— —, **Die christliche Sittenlehre.** Deductive Entwicklung der Gesetze christl. Heilslebens im Organismus der Menschheit. 12 Mk.

— —, **Antiultramontana**, kritische Beleuchtung der Unfehlbarkeitsdoktrin. 3 Mk.

Ostertag, Pf. **C., Helfen und Heilen.** Bilder aus der evangel. Liebesthätigkeit, vornehmlich der bayer. Landeskirche. 4 Mk. 80 Pf.

Plitt, Prof. D. **G. L., Grundriß der Symbolik.** 3. Aufl. herausgegeben von Prof. D. V. Schultze. 2 Mk. 40 Pf.

— —, **Geschichte der evang.-luth. Mission.** Nach den Vorträgen des † Verfassers neu herausgeg. und bis auf die Gegenwart fortgeführt von Diakonus Hardeland. I. Hälfte. Ältere Missionsgeschichte. 3 Mk. 50 Pf. II. Hälfte. Neuere und Judenmission. 5 Mk.

— —, **Einleitung in die Augustana.** 1. Hälfte: Geschichte der evangel. Kirche bis zum Augsburger Reichstage. 6 Mk.; 2. Hälfte: Entstehungsgeschichte des evang. Lehrbegriffs. 5 Mk. 60 Pf.

— —, **Die Apologie der Augustana** geschichtlich erklärt. 4 Mk.

Preger, Ob.-Kons.-Rat Dr. **W., Matthias Flacius Illyrikus und seine Zeit.** 2 Hälften. 10 Mk. 80 Pf.

Redenbacher, Pfarrer **W., Epistelpostille.** Predigten auf alle Sonn- und Festtage. 3 Mk.

Repetitorium der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte. 2. Aufl. 2 Mk.

Rocholl, Kirchen-R. D., **Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland.** ca. 40 Bogen. ca. 9 Mk.

Küling, Past. Lic. **J., Die Grundlagen des christlichen Glaubens** auf Grund von Frank's System der christl. Gewißheit. 1 Mk. 80 Pf.

Kupprecht, Pf. **Ed., Die Anschauung der krit. Schule Wellhausens** vom Pentateuch. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Der Pseudodaniel und Pseudojesaja** der modernen Kritik vor dem Forum des christl. Glaubens, der Moral u. d. Wissenschaft. 1 Mk. 20 Pf.

Schmid, Prof. D. **H.**, **Handbuch der Kirchengeschichte.** 2 Teile. 10 Mk.

Schmidt, Lic. **K.**, **Die Apostelgeschichte.** I. Bd. 6 Mk.

Schnedermann, Prof. Dr. **G.**, **Die Vorstellung vom Reiche Gottes** in ihrem Gange durch die Geschichte der christlichen Kirche. 1. Stück: Die israelitische Vorstellung vom Königreiche Gottes als Voraussetzung der Verkündigung und Lehre Jesu. 4 Bogen. 1 Mk. — 2. Stück: Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes in ihrer geschichtlichen Bedeutung. 1. Hälfte: Die Verkündigung Jesu vom Kommen des Königreiches Gottes. 3 Mk. — 2. Hälfte: Die Lehre von den Geheimnissen des Königreiches Gottes. 4 Mk.

— —, **Frank und Ritschl.** Ein erweiterter Vortrag. 75 Pf.

— —, **Von rechter Verdeutschung des Evangeliums.** Ein Ausblick am Ende des Jahrhunderts. 75 Pf.

Seeberg, Prof. Dr. **A.**, **Die Anbetung des „Herrn" bei Paulus.** 1891. 80 Pf.

— —, **Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung.** Eine biblisch-theologische Untersuchung. 5 Mk. 50 Pf.

— —, Prof. D. **R.**, **Brauchen wir ein neues Dogma?** 60 Pf.

— —, **Der Apologet Aristides.** Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitenden Untersuchungen über dieselben. 2 Mk.

— —, **Der Begriff der christlichen Kirche.** I. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. 3 Mk.

— —, **Lehrbuch der Dogmengeschichte.** I. Hälfte: Die Dogmengeschichte der alten Kirche. 5 Mk. 40 Pf.

Sellin, Lic. Dr. **E.**, **Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte.** Heft I. Jahwes Verhältnis zum israelitischen Volk und Individuum nach altisraelitischer Vorstellung. 4 Mk.

— —, **Disputatio de origine carminum,** quae primus psalterii liber continet, utrum sint ante an post exsilium babylonicum composita. 2 Mk.

Sommer, Lic. theol. **J. L.**, **Die epistolischen Perikopen** des Kirchenjahres, exegetisch und homiletisch bearbeitet. **4.** verb. Aufl. 8 Mk. 40 Pf., geb. 10 Mk.

Sommer, Lic. theol. **J. L.**, **Die evangelischen Perikopen** des Kirchenjahres, exeg. u. homil. bearb. **3.** verb. Aufl. 8 Mk. 40 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **Die evangelischen Perikopen** nach der Auswahl von Prof. D. Thomasius exeg. u. homil. bearb. **2.** Aufl. 7 Mk., geb. 8 Mk. 50 Pf.

— —, **Das Evangelium Matthäi** praktisch ausgelegt. 4 Mk.

Stählin, Kons.-Rat **Leonh.**, **Christentum und heilige Schrift.** 60 Pf.

v. Strauß und Torney, D. **V.**, **Beiträge zur Erkenntnislehre** mit Beziehung auf die Offenbarung. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Die Freiheit des Menschen.** 1 Mk.

— —, **Die Wunder im Neuen Testamente.** 75 Pf.

Summa, Kirchenrat Dr. **E.**, **Hab acht auf dich selbst und die Lehre.** Synodalreden. 1 Mk. 20 Pf.

Thomasius, Prof. **G.**, **Christi Person und Werk.** Darstellung der evang.-luth. Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. 3. Aufl. bearbeitet von Lic. Winter. 2 Bde. 18 Mk., eleg. geb. 21 Mk.

— —, **Die christliche Dogmengeschichte** als Entwicklungsgeschichte des kirchl. Lehrbegriffs dargestellt. **2.** Aufl. Nach des Verfassers Tod herausgegeben von Prof. D. Bonwetsch und Prof. D. Seeberg. 2 Bände in 3 Abt. 22 Mk., eleg. geb. 25 Mk.

— —, **Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens** in der lutherischen Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutscher Kirchengeschichte (1800—1840). 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Das Bekenntnis der lutherischen Kirche** von der Versöhnung und die Versöhnungslehre D. Chr. K. v. Hofmann's. Mit einem Nachwort von Dr. Th. Harnack. 2 Mk.

Volck, Prof. D. **W.**, Der Segen Moses Deut. Kap. XXXIII. untersucht und ausgelegt. 4 Mk.

— —, **Heilige Schrift und Kritik.** Ein Beitrag zur Lehre von der Heiligen Schrift, insonderheit des Alten Testamentes. 14 Bogen. 4 Mk.

Vollert, Oberlehrer **W.**, **Gedankengang** des v. Frank'schen Systems der christlichen Wahrheit. 1 Mk. 60 Pf.

— —, **Tabellen zur neutestamentlichen Zeitgeschichte.** ca. 4 Bog. u. 1 Tabelle. ca. 1 Mk. 20 Pf.

Wandel, Lic. theol. **Georg**, **Der Brief des Jakobus** exegetisch-praktisch behandelt. 12 1/2 Bogen. 2 Mk. 50 Pf.

Walther, Prof. D. **W.**, **Luthers Bibelübersetzung** kein Plagiat 80 Pf.

Wiegand, Dr. **Fr.**, **Eine Wanderung durch die römischen Katakomben.** 75 Pf.

Wohlenberg, Lic. **G.**, **Die Lehre der zwölf Apostel.** 2 Mk.

— —, **Empfangen vom heiligen Geist — geboren von der Jungfrau Maria.** Eine Schutz- und Trutzschrift. 60 Pf.

Wuttig, Lic. **W.**, **Das Johanneische Evangelium** und seine Abfassungszeit. ca. 8 1/2 Bogen. ca. 1 Mk. 80 Pf.

Zahn, Prof. D. **Th.**, **Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur.** I. Bd. Tatians Diatessaron. 9 Mk. II. Bd. Der Evangeliencommentar des Teophilus v. Antiochien. 8 Mk. III. Bd. Supplementum Clementinum. 7 Mk. IV. Bd. 8 Mk. V. Bd. 13 Mk. 50 Pf.

— —, **Geschichte des neutestamentlichen Kanons.** I. Band: Das Neue Testament vor Origenes. 1. u. 2. Hälfte à 12 Mk. II. Band: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. 1. Hälfte. 10 Mk. 50 Pf. 2. Hälfte. 1. Abt. 5 Mk. 70 Pf. 2. Hälfte. 2. Abt. 10 Mk. 50 Pf.

— —, **Skizzen aus dem Leben der alten Kirche.** 4 Mk. 50 Pf., eleg. geb. 5 Mk. 50 Pf.

— —, **Das apostolische Symbolum.** Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. **2.** Aufl. 1 Mk. 35 Pf.

— —, **Der Stoiker Epiktet** u. s. Verhältnis z. Christentum. 75 Pf.

— —, **Das Evangelium des Petrus.** Das kürzlich aufgefundene Fragment seines Textes aufs neue herausgegeben, übersetzt und untersucht. 1 Mk. 20 Pf.

Zeitschrift, Neue kirchliche, in Verbindung mit Ob.-Konf.-Rat D. v. Buchrucker u. Prof. D. Zahn hrsgeb. von Prof. G. Holzhauser. I.—VII. Jahrg. pro Qu. 2 Mk. 50 Pf.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Bögl

Wegener, Richard

A. Ritschls Idee des Reiches Gottes im Licht der Geschichte

Leipzig 1897